Heinrich Heine

als Dichter des Judentums

von Georg J. Plotke



Verlag Carl Reißner Dresden

1913

Heinrich Heine

als Dichter des Judentums

ein Versuch von Georg J. Plotke



VERLAG CARL REISSNER, DRESDEN
1913

Buchschmuck von Paul Segieth

Dem Andenken meines Vaters

Eine freie Seele, wie die seine, kommt in Gefahr frech zu werden, wenn nicht ein edles Wohlwollen das sittliche Gleichgewicht herstellt.

Goethe, Sprüche in Prosa (über L. Sterne).

„Verwelke meine Rechte, wenn ich Deiner vergesse, Jeruscholayim!“ sind ungefähr die Worte des Psalmisten, und es sind auch noch immer die meinigen.

Heine 1824 an Moser.

Vorwort

Dies Buch soll eine Lücke in der überreichen Heineliteratur ausfüllen. Über Heines Verhältnis zum Judentum existiert, abgesehen von ganz ununterrichteten Schriften wie ‚Heine ein Nationaljude‘, ‚Heine der Antisemit und Nihilist‘, eine ebenso unwesentliche wie schwer erhältliche Broschüre, ‚H. Heine und das Judentum‘ vom Jahre 1868, die Karpeles vor Beginn seiner eigentlichen Forschertätigkeit verfaßte. Die charakterologische Seite des Themas hat Bienenstock in dem trefflichen Buch: ‚Das jüdische Element in Heines Werken‘ erschöpft. Ich durfte mich einer Erörterung bis auf gelegentliche selbständige Berührung um so freudiger für überhoben halten, als ich einer Umgrenzung jüdischen Charakters, der sich zudem im Meere moderner Kultur seit Heines Tode doch noch weiter verändert haben müßte, überhaupt bedenklich gegenüberstehe.

Über Heines Verhältnis zur Religion sind zwei Arbeiten erschienen, von denen nur die von Puetzfeld (1912) in Betracht kommt. Ihr Verfasser ist aber unorientiert über das Judentum, so daß sein Buch für uns nur als Materialsammlung wertvoll sein kann.

Mein Versuch, der die Entwicklung von Heines Stellung zum Judentum an Hand seines Lebens und seiner künstlerischen Emanationen aufzeigen will, ist durch keinerlei apriorische Annahmen gefärbt. Er entstand unter Durchforschung aller erreichbaren Quellen, die nur zum kleineren Teile benutzt werden konnten, und unter Mißtrauen gegen die allzu bereite Unterstützung durch assoziative Mächte. Er soll ein bescheidener Cicerone durch das blendende Beweismaterial der im an-

schließenden Verzeichnis aufgeführten Stücke aus Heines Werken und Briefen sein, das sogar noch erheblich erweitert werden könnte. Der hymnischen Beredsamkeit L. Fritschs beispielsweise mußte ich mich also ebenso enthalten, wie der gutmütigen Sophismen jüdischer Heineforschung.

Besonderen Dank schulde ich, abgesehen von den Genannten, den Arbeiten von Fürst, Friedemann, Feuchtwanger, Pache und von Legras, für dessen unübertroffenes Heinewerk ich einen Übersetzungsverleger nicht aufzutreiben vermag.

Die geplante jüdische Anthologie habe ich in der Erwägung, daß die Leser meines Versuchs wohl im Besitz einer Heineausgabe und der zweibändigen Briefauswahl von Daffis sein dürften, durch ein Verzeichnis ersetzt. Was in dieser Briefauswahl nicht enthalten ist, habe ich mich bemüht, in meine Arbeit mit hineinzunehmen.

Wenn es mir geglückt sein sollte, in dem heute mehr denn je entbrennenden Streite um die denkmalswürdige Erscheinung dieses ersten und größten deutschen Künstlerjuden ein beruhigendes Wort auszusprechen, so freue ich mich.

Paris, im Februar 1913.

Georg J. Plotke.

Erstes Kapitel

Heinrich Heines Vater — Samson — war derjenige Mensch, den der Dichter am meisten auf dieser Erde geliebt hat, und von dessen Verlust er noch 25 Jahre später mit bitterem Schmerze spricht. Er entstammt einer bescheidenen Familie, die erst in Bückeburg, dann in Hannover ansässig war. Eine bewegte Vergangenheit hatte er durchlebt und zeichnete sich bei geringer Geistigkeit durch großen Wohltätigkeitssinn, Herzensgüte und Taktgefühl aus. Die Genealogie der Familie Heine erschöpft sich für den Knaben, der den Namen Harry erst später in Heinrich umwandelte, so ziemlich in der Feststellung, daß der Großvater ein kleiner Jude mit einem großen Barte gewesen sei.

Der Mutter — Betty (Peira) — verdankt ihr berühmter Sohn, ähnlich wie Goethe der Frau Aja, seine wesentlichen Begabungen, obwohl auch der Vater glückliche Intuition besaß. Sie leitet ihren Ursprung von der rheinischen Stadt Geldern her. Im Gegensatz zu den übrigen Juden trägt ihre hochangesehene Familie schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts einen Familiennamen, eben ‚von Geldern'. Freilich ist dies kein Adelsname, wie es die ‚Magen und Sippen', besonders die schwatzhafte Principessa della Rocca so gerne wahr haben möchten; den kann aber diese hervorragende höchstpersönliche Frau wirklich ohne Schmälerung entbehren. — Der mütterlichen Familie gehören einige seltsame Käuze, problematische Naturen, an. Eine gewisse Besonderheit scheint ihr innegewohnt zu haben. Das höchste Glück der Erdenkinder besaß auch Onkel Simon de Geldern, dem Heine schon früh in jüdischen Kreisen damals unerhörte geistige Förderung dankt. Einiges darüber enthält jenes späte, abgeblaßte Memoirenbruchstück, das zerstörerische Familienfeigheit uns zurückließ.

Über das wundervolle Verhältnis zu seiner Mutter gibt

des Dichters ganzes Leben Zeugnis. Die Ehe der beiden Eltern, der Heinrich als ältestes von vier Kindern am 17. Dezember 1797 in Düsseldorf entsproßte, war trotz der unleugbaren geistigen Überlegenheit der Mutter über den etwas spielerischen Vater harmonisch und glücklich. Seine weiche Natur fand in ihrem unbeugsam energischen Wesen gründliche Ergänzung. So trotzte sie in langem Kampfe den beiden Düsseldorfern Rabbinern das Kijumim (Ansiedelungserlaubnis) für den schwachbemittelten Bräutigam ab.

Während die Mutter dank ihrer mit besonderem Eifer erworbenen Bildung über die enggezogenen Grenzen, die ihre Geburt in der abgeschlossenen Judengemeinde geschaffen hatte, in freier Machtvollkommenheit hinauswuchs, — sie war deutsche Patriotin trotz aller französischen Einflüsse — scheint im Vater jener oberflächliche, von verwässerter deutscher Aufklärung herstammende Rationalismus gelebt zu haben, der zu Ende des 18. Jahrhunderts auch mindere Köpfe beherrschte. Er machte wohl jüdische Gebräuche mit, weil es sein starkes Taktgefühl erheischte, aber ohne jene glühende innerliche Anteilnahme, die das Medium sein muß, um jene Dinge zum Erlebnis zu krönen, sie mit dauernd verklärender Weihe zu umgeben. So wurde der Knabe zwar als Jude, nicht aber ernsthaft gesetzestreu erzogen.

Die jüdische Privatschule mag ihn ein gedankenloses Nachplappern von Formen und Gebräuchen gelehrt haben. Jedenfalls ist er in den G e i s t der mosaischen Lehren nicht eingeführt worden, wie es die durch Strothmann und seine Nachfolger uns übermittelten Anekdoten aus seiner Kindheit verdeutlichen. Nirgends hören wir von hebräischem Unterrichte — die geringen Kenntnisse bringt ihm erst das Gymnasium — nirgends von einer Bar Mizwoh.* Die gewaltige Erschütterung, die späterhin die Lektüre der Bibel in ihm hervorruft, läßt darauf schließen, daß sie jedenfalls nicht v e r t r a u t e Begleiterin seiner Knabenjahre war, sondern ein plötzliches ungeahntes Erlebnis des Mannesalters. Die Briefe ge=

* Die der christlichen Konfirmation entsprechende Aufnahme des dreizehnjährigen Knaben in den Kreis der Gemeinde.

denken glückwünschend nur des bürgerlichen Neujahrstages; selbst die Namen der höchsten jüdischen Feste Rosch haschonoh und Jom Kippur begegnen uns nie. Vom Laubhüttenfeste, das sich ja im Freien abspielte, hat er vielleicht einen Eindruck gewonnen, alles übrige, was vom jüdischen Ritus in seinen Dichtungen auftaucht, ist auf Rechnung seiner Frankfurter Zeit in Getthonähe, der nachmaligen Genossen im Berliner Kulturverein und seiner Spezialstudien zu setzen.

Bei dieser Gleichgültigkeit in religiösen Dingen mögen die Erziehungsgedanken der Eltern von dem Luftzug berührt gewesen sein, der von Frankreich, dem trotz Napoleons Imperialismus revolutionär empfindenden, in die rheinische Stadt hinüberwehte. Jene religiöse Verkümmerung der Franzosen, die später noch auf Heine bestimmend einwirken sollte, hatte damals fast alle Kreise ergriffen, die sich mit Bildungsdingen befaßten, bis die Romantik wieder alle Glocken zum Klingen brachte.

Nach den Vorbereitungen durch eine Kleinkinderschule, den häuslichen Unterricht der Mutter und eine Privatschule, bezog Heinrich 1807 das alte Jesuitenlyzeum, damals katholische Gymnasium, seiner Vaterstadt. Der schnelle Übergang von der jüdischen Rintelsohnschen Privatschule zum katholischen Gymnasium mußte die frühe Skepsis allem Dogmatischen gegenüber kräftig befördern.

Ein Gefühl der Vereinsamung oder Absonderung infolge seines Judentums konnte in ihm nicht aufkommen, da ein Gegensatz zwischen ihm und seinen Kameraden, den Söhnen der besten heimatlichen Familien, nicht bestand, und ebensowenig Schul- und Hausumgebung einander erheblich widersprachen. Die lange nachwirkende ungrammatische Sprechweise, das Verwechseln der Kasus ist neben häuslicher Gewöhnung dem Unterrichte in der jüdischen Schule zuzuschreiben, wo sicherlich der ‚jiddische' Jargon durch polnische Elemente, ähnlich wie heute noch in kleinen Gemeinden, gepflegt wurde. Gleich seinen Genossen küßte er den katholischen Geistlichen die Hand und nahm vermutlich am allgemeinen Religionsunterrichte teil, wie denn auch sein erstes Bibelzitat dem Neuen Testament entnommen ist.

Ja, die Indifferenz ging so weit, daß allen Ernstes der Gedanke diskutiert wurde, das jüdische Kind die Karriere eines Klerikers einschlagen zu lassen; den Rat hatte einer seiner teilweise sicher geistreichen, jesuitisch-modernistischen Lehrer, der den hellen Kopf seines Schülers trotz seiner mittelmäßigen Leistungen früh erkannte, gegeben. So wurde das Judentum erst für den Jüngling ein Problem, das im Kerne seines Hauptes und Herzens dauernde, unzerstörbare Wurzeln fassen mußte! Das Lyzeum vermittelte dem Knaben wirkliche klassische Bildung, sogar philosophische Kenntnisse, die ihm unverloren blieben, aber auch eine vom Vater nur mit halber Energie gerügte frühe Gottesleugnung zeitigten.

Die Düsseldorfer Juden hatten unter französischer Regierung das langersehnte Vollbürgertum erworben, und diese Verbesserung der Lage seiner Gemeinschaft wird des Dichters nachmalige Napoleonbegeisterung mitbegründet haben. Er wurde ihm zum Apostel des Fortschritts, zum Erlöser der gebundenen Kräfte.

Nachdem er sich als Sohn seiner patriotischen Mutter vergeblich 1815 für den neu ausbrechenden Befreiungskrieg gemeldet hatte — in seiner späteren Promotionseingabe heißt es: munera sua patriae obtulit — verließ er in Kürze vorbereitet Düsseldorf, um als Lehrling bei einem Frankfurter jüdischen Bankier einzutreten. Dort hatte er ebensowenig wie bei seinem zweiten Lehrherrn Erfolg, und beide Kaufleute sind sich einig in der Verurteilung der geschäftlichen Leistungen ihres Schutzbefohlenen. So unerquicklich aber in der Hauptsache diese Monate für Heinrich Heine waren, sie vermittelten ihm doch starke Eindrücke. Zum ersten Male sah er hier zur Zeit der lebhaft bestaunten Ostermesse Ludwig Börne, dessen damals noch unvergrämter, von ‚geheimer Majestät' überhauchter Anblick ihm unvergeßlich blieb. Diese Impression taucht ebenso wie die andere bedeutsame seiner Frankfurter Zeit, das Getthо, im Jahre 1840 in der Denkschrift über Ludwig Börne wieder auf.

Den frei gewachsenen Rheinländer umgab plötzlich die helldunkle Dumpfheit der altertümlichen Judenstadt, und das heiße Gefühl gemeinsam übererbter brennender Schmach, der er un-

versehens von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, muß stärker in ihm emporgewallt sein als die Künstlerfreude des Reifenden an dieser wimmelnden verräucherten Farbigkeit, an der Skurrilität zahlreicher Gestalten. Im zweiten Kapitel des Rabbi von Bacherach finden wir die altmeisterlich liebevolle Ausmalung dieser Eindrücke wieder. Künstlerfreude und Schmerz, trotz alles aufkichernden Humors, über das schlecht behütete Israel, ‚dessen Tore falsche Freunde schützen von außen und dessen Hüter drinnen Narrheit und Furcht sind', ringen da in unentschiedenem Kampfe miteinander; und doch entstand jenes Kapitel Ende der zwanziger Jahre, in einer Zeit, die den Dichter dem Judentum wieder sehr entfremdet hatte.

Hier in Frankfurt lernte Heine auch das Peßachfest kennen, dessen synagogaler Teil trotz seiner Verschnörkelungen sachlich mit besonderem Glücke in jenem Kapitel getroffen ist. Die häusliche Passahfeier wird bereits 1824 im ersten Kapitel des Rabbi wiedergegeben und muß auch die lange Jahre vorher entstandene Ballade ‚B e l s a z e r' beeinflußt haben.

Die beiden Stellen: ‚wajhi bachazi halajloh mischtaper bichleh kaudesch jeheraj bau balajloh' und ‚pas jad poswoh l'kaaleah zul bapesach' aus der Hagada sind die Keimzelle des Gedichts. (Es war um Mitternacht. Der aus heiligen Gefäßen sich berauschte, wurde erschlagen dieselbe Nacht. Eine unsichtbare Hand schrieb hin den Untergang Babylons am Peßach.)

Dem fünften Kapitel des Buches Daniel entspricht die Handlung. Sie wird steigernd pointiert durch die unbiblische Herausforderung Gottes; als Antwort darauf erscheint erst jene schreibende Hand. Und hart anschließend, ohne daß Daniel zur Deutung der Schriftzüge herbeigerufen wird, folgt die knappe chronikartig unteilnehmende Erzählung, die fast wörtlich der Bibel entnommen ist, von der Ermordung des Königs. Freilich fand Heine auch an Byrons Vision of Belshazzar, die ihm in der Thereminschen Übersetzung der hebräischen Gesänge des Briten 1820 kurz vor Entstehung seiner Ballade zu Gesicht kam, ein weit übertroffenes Vorbild. In seiner einfachen und lakonischen Sprache wirkt Belsazer wie die unerschütterliche Strenge der

Bibel selber und ist doch ein rein plastisches Kunstwerk, ein mächtiger Auftakt für die Reihe jener Heineschen Dichtungen des Judentums, die allmählich folgen werden.

Der oft verspottete Schachergeist und Zelotismus im Frankfurter Judenviertel stieß den Dichter ebenso ab, wie die höchst realen Mysterien der orthodoxen Küche ihn anzogen. Auch ihnen hat er behaglich schmunzelnd manches ironische Gedenken gewidmet. Die in die Herbstmonate fallenden Festtage erlebte er nicht mehr dort, da er schon vorher als gescheiterter Kaufmann in die Heimat zurückkehrte.

Nun galt es, strenge und vorbildliche Zucht für den geschäftlich Untüchtigen, der sich überdies in Frankfurt nicht mustergültig aufgeführt hatte, zu finden; und man kam schnell auf den Löwen der Familie, den schwerreichen Onkel Salomon Heine, der in Hamburg ein glänzend gehendes Bankgeschäft leitete.

Dieser Mann, ein bodenständiger, bei aller Schroffheit gutmütiger und unmoderner Charakter, wurde für seinen Neffen, der ihm trotz aller Keckheiten lebenslang in ehrfürchtiger Liebe zugetan war, zum Schicksal. Bezeichnend für seine gänzlich amusische Wesensart, die ihm des Neffen schon damals unbestreitbares Talent keineswegs als vollwertigen Ersatz für kaufmännische Tüchtigkeit ansehen ließ, ist der bekannte Ausspruch: ‚Wenn mein Neffe was gelernt hätte, brauchte er keine Bücher zu schreiben!‘ Die überlieferten Briefe bezeugen, welch fürchterliches Kauderwelsch der wie ein unerschütterlicher Fels im modernen Leben stehende Mann gesprochen hat. Es ist durchaus verständlich, daß seine praktische Natur einen Künstler in der Familie bestenfalls als verdächtigen Luxusgegenstand betrachtete, eine Anschauung, die sich in jüdischen Kreisen forterbte und die verzweifelt intellektualistische Haltung des jüdischen Künstlers überhaupt mitbedingt.

Heinrich trat zunächst für zwei Jahre in das Geschäft des Onkels ein und bekam, als er hier nicht eben viel zustande gebracht hatte, mit dessen Geld eine Manufakturwarenhandlung unter eigener Firma eingerichtet, die bereits nach einjährigem Bestehen

zu schleuniger Liquidation reif war. Zu diesen äußeren Mißerfolgen, die ihn mehr drückten, als er sich eingestehen wollte, kamen die im tiefsten aufwühlenden seelischen Erlebnisse seiner glücklosen Liebe zur ebenso schönen wie oberflächlichen Cousine Amalie; die schauerlich-süßen Lieder der Frühzeit entströmen dieser Leidenschaft.

Hierzu treten die unsäglichen Familiendemütigungen, die das wachsende Selbstbewußtsein des mittellosen und beruflich untüchtigen Verwandten zähneknirschend zu dulden hatte; noch als Sterbender ballt er ohnmächtig die Faust nach der ‚Affrontenburg', dem Hause des Onkels mit der Veranda nach dem Meere hinaus, nach dem ‚verdammten Schlosse', das ihn in ‚verfluchten Banden' hielt, obwohl es der ganzen Rotte seiner niedrigen Verleumder und Klätscher Heimstatt gewährte. Fand er so im Schoße seiner Familie keinen Frieden und wurde sein von deutscher Bildung voll durchsogenes ästhetisches Empfinden von der jüdischen halbgebildeten Krämersippe eben ihrer Halbheit wegen noch mehr als in Frankfurt abgestoßen, so traf ihn von christlicher Seite in Hamburg zum ersten Male roher, unverhüllter Judenhaß, der ihn, den freien, befreiten Düsseldorfer, mit doppelter Entsetzlichkeit verstören mußte.

Wie für andere deutsche Städte nach Abzug der Franzosen so war auch für Hamburg der Judenkrawall des Jahres 1819 eine der ersten Früchte der Befreiungskriege und der daran anschließenden Reaktionszeit. Der von äußeren und inneren Kämpfen zerfetzte Dichter mußte ihn fassungslos, dabei innerlich isoliert, miterleben. Aufgewachsen als Jude, ohne durch etwas anderes als durch Gewohnheit, ohne durch bewußte Tradition, durch altheilige Gebräuche und historisches Zusammengehörigkeitsgefühl an die angestammte Gemeinschaft geknüpft zu sein, vermochte er es nicht, die tausend widerstreitenden Eindrücke und ihre vielfältige Resonanz zur Synthese zu bringen.

Ein Brief vom 27. Oktober 1816 an den studierenden Schulfreund Christian Sethe beleuchtet, reich an plötzlichen Naturlauten, diese genialisch-sentimentalen, verzerrten und wirklich bitteren Jahre des früh schon Heimatlosen. Er fühlt schmerz-

haft die schwüle Spannung zwischen Juden und Christen und ahnt, ‚daß christliche Liebe die Liebeslieder eines Juden nicht ungehudelt lassen wird‘. Romantische Gedanken an eine Flucht aus allen Wirrnissen in den Schoß der katholischen Kirche bewegen ihn:

„In religiöser Hinsicht habe ich Dir vielleicht bald etwas sehr Verwunderliches mitzuteilen. Ist Heine toll geworden? wirst Du ausrufen. Aber ich muß ja eine Madonna haben. Wird mir die himmlische die irdische ersetzen? Ich will die Sinne berauschen. Nur in den unendlichen Tiefen der Mystik kann ich meinen unendlichen Schmerz hinabwälzen. Wie erbärmlich scheint mir jetzt das Wissen in seinem Bettlerkleid. Was mir einst durchsichtige Klarheit schien, zeigt sich mir jetzt als nackte Blöße.

‚Werdet wie die Kindlein‘, lange wähnt ich dieses zu verstehen, o ich närrischer Narr! — Kindlein glauben.“

Nach langer Mühsal findet sich Salomon Heine bereit, durch einen Unterhaltsbeitrag — die Eltern waren inzwischen verarmt, und die Mutter opfert dafür ihren Schmuck — dem zum Kaufmann untauglichen, nunmehr einundzwanzigjährigen Neffen das juristische Studium zu ermöglichen. Die uns besonders angehende Dichtung der in Bonn, wo August Wilhelm Schlegel sein Talent fördert, und in Göttingen verbrachten Semester ist der ‚Almansor‘, Heines erste Tragödie. Daß sie vor der Berliner Zeit begonnen wurde, als er kaum jüdischen Verkehr hatte, beweist, wie tief die erworbenen Eindrücke Wurzel gefaßt hatten, wie sehr ihm, der seine Freigeistigkeit in Religionsdingen stets zu betonen liebte, schon damals die Idee der historischen Gemeinschaft selbständig aufgegangen war. Vollendet wurde der ‚Almansor‘ erst in Berlin, wohin der Dichter im Frühling 1821 nach der Göttinger Relegation übersiedelte. Vorher ließ er es sich aber nicht nehmen, durch einen qualvollen Besuch in Hamburg sich den Stachel des Schmerzes noch tiefer ins Herz zu drücken.

Zweites Kapitel

Die Zustände der Berliner Juden hatten sich in den vorhergegangenen Jahrzehnten gewaltig verschoben. Moses Mendelssohn wurde noch mit Steinen beworfen, als er sich mit seinen Kindern aus dem Judenviertel herauswagte, und mußte auf der andern Seite die Ausschließung eines jüdischen Knaben aus der Gemeinde, weil er ein deutsches Buch weitergegeben hatte, mit ansehen. Bis zu seinem 1786 erfolgten Tode setzte er seine hohe sittliche Persönlichkeit in den Dienst einer Reform des Judentums. Der leitende Sehnsuchtsgedanke seines Lebens war es, die geschlossenen Pforten des geistigen Gettho aufzubrechen, Sprache und Persönlichkeitskultur zu veredeln, deutsche Bildung, die seit den Siegen Friedrichs des Großen ihre Eigner mit wachsendem Selbstgefühl erfüllte, unter seinen verdumpften Glaubensgenossen zu verbreiten. Ihm, dem Freunde Lessings, dem scheuen, unvergeßlichen Prototyp Nathans des Weisen, der auch die Schätze jüdischer Gelehrsamkeit stolzbescheiden der Allgemeinheit zu erschließen suchte, ist die gesellschaftliche Hebung der Berliner Juden in gleicher Weise zu danken, wie dem Entgegenkommen der von Friedrich dem Großen ausgegangenen Freigeistigkeit.

Mendelssohns Voraussetzung war selbstredend ein treues religiöses Festhalten am Judentume gewesen. Aber nicht nur seine eigene Familie trat nach seinem Tode über, auch ein großer Teil der von so viel plötzlich hereinflutendem Lichte geblendeten Gemeinde beging leichten Sinnes das sacrifizio dell' intelletto, das für die schnell sich dem Rationalismus Unterordnenden bloße Formsache wurde. Friedrich Wilhelm III. förderte diese Über-

tritte durch lebhaft bekundetes Interesse für einen aus Theologen und Laien zusammengesetzten Verein zur Judenbekehrung. Darin liegt eine tiefe Tragik, daß durch Moses Mendelssohns vorbildliches Werk mittelbar auch weite Kreise, und just nicht die schlechtesten, der angestammten Gemeinschaft untreu wurden, und zwar gerade als sie ihr besonders hätten dankbar sein müssen.

Mochten finanzielle Beziehungen zuerst mitwirken, es war doch bald bon ton in den ersten Berliner Familien, die sich vornehmlich aus Universitäts- und Adelskreisen rekrutierten, auch ohne derartige Verbindungen in der geistigen Atmosphäre jüdischer oder halbjüdischer Salons zu verkehren. Und in der Tat sind, wenn man von etlichen romantischen Hirngespinsten und angequälten Schwärmereien absieht, diese Salons der Schoß echtester und fruchtbarster Geistigkeit, ein nicht wegzuleugnender Faktor deutscher Kulturgeschichte, der gerade für die brennendsten Gegenwartsfragen von Wesentlichkeit ist.

Heinrich Heine fand nun, schnell durch seine umherflatternden Gedichte berühmt, bald nach seiner Ankunft in Berlin Eingang im Hause Rahel Varnhagens, wo er den erlauchtesten Köpfen Berlins begegnete. Rahel sollte den stärksten Einfluß auf seine geistige und seelische Entwicklung gewinnen.

Als Tochter eines jüdischen Bankiers wurde sie 1771 geboren. Sie erfuhr den tiefsten Seelenschmerz durch den Bruch ihres ersten Verlöbnisses mit einem leidenschaftlich geliebten Adligen, der in erster Linie ihrer Zugehörigkeit zum Judentum wegen zurücktrat. Kurz vor der erst 1814 eingegangenen Ehe mit Varnhagen, dem nachmaligen ‚Statthalter Goethes auf Erden‘, nahm sie die Taufe.

In ihr begegnete Heine dem Urbild der modernen Kulturjüdin voller geistreicher Sinnlichkeit, ‚wehmütiger Inbrunst und quälerischer Schüchternheit‘, wie Jakob Wassermann sagt. Ihre Tagebücher und Briefe kommen andeutend und unverkennbar immer wieder auf ihre Abstammung zurück. „Ich habe eine solche Phantasie, als wenn ein außerirdisches Wesen, wie ich in die Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte

mit einem Dolch ins Herz gestoßen hätte: ‚Ja, habe Empfindung, sieh die Welt, wie sie wenige sehen, sei groß und edel, eins aber hat man vergessen: sei eine Jüdin!‘ und nun ist mein ganzes Leben eine Verblutung . . . Lächeln Sie oder fühlen Sie Tränen aus Mitleid, ich kann Ihnen jedes Übel, jedes Unheil, jeden Verdruß da herleiten.“ Gleich Heine ist sie eine ästhetische Sozialistin, ‚die tiefste Saint-Simonistin‘. Auch ihre ganze Seelengeschichte wird beherrscht von Rassenbewußtsein, von nationalem Judentum.

Wie mußte auf Heine, den seine Erfahrungen als künstlerischer Jude von beiden Lagern isoliert hatten, diese Frau wirken! Er ist der erste deutsch dichtende Jude, ein jüdischer Dichter im europäischen Sinne, eine neue Erscheinung — Gestalten wie E. M. Kuh waren ganz im Dunkel geblieben —, die zunächst fassungslos bestaunt wird und die man nicht einzugliedern weiß. Gleich ihm besitzt Rahel jene unsägliche, fast hysterische Reizsamkeit, die er dem Aufenthalt in Frankfurt, Hamburg und in den Kreisen der deutschen Burschenschaft auf den Universitäten, aus geheimen, verhüllten Wunden blutend, verdankt. Gleich ihm ist ihr jene jüdische Witzigkeit zu eigen, die inneres Unglück verschleiert. Die Zugehörigkeit zum Judentum wird ihm wie ihr jene Quelle unendlicher Sensibilität, die unerschöpflich und rastlos flutete.

Es wird sich auch auf jüdische Dinge beziehen, wenn er 1833 nach ihrem Tode schreibt: ‚Sonderbar ist es, daß noch nicht die Zeit gekommen ist und gewiß auch nicht so bald kommt, wo ich alles unumwunden sagen dürfte, was mir Rahel aus tiefster Seele gestanden hat, in bewegten Stunden.‘ Ihre Briefe an den Dichter sind beim Brande des mütterlichen Hauses vernichtet werden, ‚ein großes unersetzliches Unglück‘. Seine Sensitivität in allem, was mit seinem Judentum zusammenhängt, ist sicherlich von Rahel genährt worden; sie ist neben den unaufhörlichen Leiden, die sie verursacht, naturgemäß auch ein Sporn, ein stets alle Kräfte verbindendes und jagendes Stimulans für den Künstler. Er widmet der verehrten Frau, die frühzeitig die Bedeutung seiner feinen und absonderlichen Natur

würdigt, seine ‚Heimkehr‘ und schreibt enthusiastisch: ‚j'appartiens toujours à Madame Varnhagen.‘ Ihre Bekanntschaft leitet ihm ‚eine große Lebensepoche‘ ein. Sie weiß alles, was er denkt und nicht denkt, und ‚ihre Gedanken sind sich ähnlich wie ein Stern dem andern‘.

In die erste Zeit seines Verkehrs im Varnhagenschen Hause fällt nun der Abschluß des ‚Almansor‘. Wie überhaupt seine sämtlichen Dichtungen, so ist auch dieser dramatische Versuch Bruchstück einer lebenslangen großen Konfession. Schon aus Bonn hatte er an Steinmann geschrieben, das Stück enthalte sein eigenstes Selbst mitsamt seinen Paradoxen, seiner Weisheit, seiner Liebe, seinem Hasse und seiner ganzen Verrücktheit. Die allgemein romantische Formvermengung epischer, lyrischer und dramatischer Elemente, die dem romantischen Gesetze von der Allmacht der Affekte und Leidenschaften geleistete Heeresfolge, kann diesen Bekenntniswillen nicht mindern. Ebensowenig fällt die später Immermann gegenüber geäußerte Entrüstung ins Gewicht, daß man dem Almansor ‚eine Tendenz unterschieben‘ wolle. Auch Immermann hatte den wetterleuchtenden Christenhaß, die spontane und bald schwindende Folge der antisemitischen Treibereien, wohl herausgefühlt.

Die beiden großen Schmerzquellen seines Jünglingtums, sein Liebes- und Rassenunglück, ergießen sich in diese Tragödie. Der heiße Judenschmerz des Heimatlosen bricht hervor und bildet jene ‚ethische Grundlage‘, die er später seinen Schwager nicht zu verkennen bittet. Er selber ist Almansor, während Hassan die nationale Zähigkeit des orthodoxen Judentums unter der Maske des Mauren aufzeigt. Shylocktöne klingen in der überreich orientalisch verbrämten Dichtung an, ganz unverkennbar, wenn Almansor ausruft:

‚. . . Ich seh den span'schen Hund! Dort spuckt er meinem Bruder in den Bart.‘

Die blutig höhnische Satire auf das Proselytentum muß in Berlin, im Anblicke der romantisch für das Christentum schwärmenden getauften Judenkreise, entstanden sein. Der glücklichere Bewerber um die Hand der Cousine Amalie, der hier

eine — übrigens reichlich vergoltene — verzerrt ironische Behandlung in der Gestalt des Don Enrique erfährt, ist ja ebenso wie ein großer Teil des hämischen Gelichters auf Onkel Salomons Affrontenburg ehemaliger Jude. Noch Ende 1825 bemerken die Wiener Jahrbücher diese Familiensatire. Zu Heines peinlichstem Ärger berichten sie, daß er christliche Glücksritter in seiner eigenen Familie habe.

In greller Steigerung des Goetheschen Themas:

Keimt ein Glaube neu,
wird auch Lieb und Treu
wie ein böses Unkraut ausgerauft!

findet die schmerzvolle Verachtung jener dem Mißverstehen der Mendelssohnschen Reformen entsprungenen Treulosigkeit gegen die angestammte Gemeinschaft unerhörte Äußerung:

Pestörtern gleich
flieh jenes Haus, wo neuer Glaube keimt.
Dort zieht man dir mit süßen Zangentönen
aus tiefster Brust hervor das alte Herz
und legt dir eine Schlang' dafür hinein.
Dort gießt man dir Bleitropfen, hell und heiß,
aufs arme Haupt, daß nimmermehr dein Hirn
gesunden kann vom wilden Wahnsinnsschmerz.
Dorten vertauscht man dir den alten Namen
und gibt dir einen neu'n, damit dein Engel,
wenn er dich warnend ruft beim alten Namen,
vergeblich rufe . . .

Frühe Beschäftigung mit jüdischer Geschichte, die ja späterhin mit starker Intensität getrieben wird, beweist die unbedingt dem Abzug der Juden unter Ferdinand dem Katholischen und Isabella nachgebildete Schilderung der Maurenflucht aus dem heimatlichen Spanien:

,. . . befahl den Weibern, uns mit Wein* und Brot
für eine lange Reise zu versorgen.
Als das geschehen, nahm er in seine Arme,
und trug es selbst, das allerbeste Kleinod,
die Rolle der Gesetze Mohammeds,
dieselben alten heil'gen Pergamente,
die einst die Väter mitgebracht nach Spanien.
Und so verließen wir der Heimat Fluren
und zogen fort, halb zaudernd und halb eilig,
als wenn es unsichtbar, mit weichen Armen
und schmelzend lieber Stimm', und rückwärts zöge,
und dennoch Wolfsgeheul uns vorwärts triebe . . .'

Eine entschiedene Entwicklung zu selbständiger Auffassung und mannhaftem Beharren im Judentum liegt selbst in der verschärften Kritik des katholischen Kultus, die in wirksamem Gegensatz zu dem bereits zitierten Briefe vom Jahre 1816 und andern weichherzig katholisierenden Regungen steht. Aber trotz alledem ist diese erst 1823 veröffentlichte Anklagedichtung, die gerade in Almansors Gestalt allzusehr aus großer Idee in Weichpersönliches wankend verschwimmt, negativ, und das Liebesunglück ihres Schöpfers häuft die subjektiv romantische Unklarheit dem Grundthema gegenüber.

Die Beziehungen zu Rahel Varnhagen hatten geholfen, den Judenschmerz für ihn zum ,Wahrheitsboden' zu machen, den er erst gewinnen mußte, ,sein Talent auf die Streife zu schicken, um Beute zu holen und Mutwillen zu üben'. Sie sind aber auch die Überleitung zu dem Verkehr im ,Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden', dessen Haupt, Eduard Gans, er bei Elise von Hohenhausen zuerst kennen lernte.

Der dritte Kreis seiner Berliner Zeit ist die Dichtergruppe, die bei Lutter und Wegener kneipte, zu der auch der glänzend von Heine rezensierte Philosemit W. Smets gehörte. Der aus Nervengründen dem Rauchen und Trinken abgeneigte Dichter

* Der Mohammedaner!

fand da von Grabbe, den er immer verstehend beurteilte, abfällige Behandlung als dem ‚Poetenjuden'. Er hat sich dort als seltsamer Vogel, als deutsch dichtender Jude, nicht so heimisch gefühlt, wie bei den Gans, Moser, Markus, Zunz, Wohlwill, Friedländer, Bendavid, Lehmann des Kulturvereins, die freilich andere Bedürfnisse seines Geistes und Gemütes befriedigten.

Der ‚Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden' wurde am 27. November 1819 von Gans, Zunz und Moser in Berlin unter dem Eindruck neu beginnender Zurückdrängung der Juden begründet. Die Krawalle in verschiedenen Städten, Hetzschriften, sogar aus Universitätskreisen, Verspottungen von der Bühne herab, Börnes Absetzung als Polizeiaktuar in Frankfurt, waren für die auch auf diesem Gebiete einsetzende Reaktion untrügliche Anzeichen. Der Hauptzweck des Vereins sollte die Fortsetzung von Mendelssohns reformatorischem Werke sein, die kulturell zurückgebliebenen Juden zum Anschlusse an allgemeine Bildung zu fördern.

Eines aber fehlte dazu diesen hochherzigen Männern: die tiefe religiöse Treue, aus der Moses Mendelssohn unabläßig neue Kräfte schöpfen konnte. Freilich gelang es einem spinozistischen Kopfe wie Leopold Zunz, dem glänzenden Stern in der Geschichte jüdischer Spezialwissenschaften, seinen in Gemütstiefen unversiegbaren religiösen Besitz mit Hegels im Gegensatz zu Schelling demokratischer Philosophie dauernd zu versöhnen, aber er ist auch ziemlich der einzige, der es vermochte. Das scharfe Hegelsche Licht vertrieb nur allzuleicht die religiösen Dämmerungen, entwirkte und zerstörte die unantastbaren innerlichsten Gemütsdinge, und es war in Wirklichkeit das semitische Rassengefühl, das jene Männer verknüpfte und zur Tat trieb. Noch weniger wie auf den mächtigen Einfluß, den Hegelsche Philosophie auf die jüdischen Geister, besonders auf Heines ungeklärte religiöse Vorstellungen, hatte, ist bisher auf die unbestreitbare Tatsache hingewiesen worden, daß die Männer des Kulturvereins im Grunde Ideen huldigten, die wir heute als zionistisch bezeichnen würden.

Heine hatte sein Leben lang trotz aller Freigeisterei tiefste religiöse Bedürfnisse. Seine aufkeimende jüdische Religiösität fand im Almansor deutlich ihren Niederschlag. Die Hegelsche Philosophie, deren positiv Förderndes natürlich nicht verkannt werden soll, vernichtete ganze Vegetationen, entzauberte tausend Traumbilder und brachte mit ihrer nüchternen Schärfe den Kristallisationsprozeß im Dichter zu rascher Rückbildung. Sie half mit, in ihm eine typische Eigenschaft aller folgenden jüdischen Künstler schneller auszubilden: die Einheit mystischer Sehnsüchte mit unbestechlichem ironisch-skeptischem Wirklichkeitssinn. Dafür gelangte er, der nach eigenen Erlebnissen in Rahels Leidensschule gegangen war, bald zu *jüdisch-nationalem Bewußtsein*.

Die jüdisch-nationale Tendenz ist natürlich nie klar zur Äußerung gelangt, auch innerlich nie zu einer Doktrin entwickelt worden, zumal der Staatsbegriff von Friedrich dem Großen her mit dem nationalen offiziell viel weniger als heute zu tun hatte. Die ausgesprochene Absicht der Führer widersprach ihr sogar ohne Zweifel: ‚Sie wollen die Scheidewand einreißen helfen, die den Juden vom Christen und die jüdische Welt von der europäischen getrennt hat. Sie wollen jeder schroffen Besonderheit ihre Richtung gegen das Allgemeine anweisen.‘ Bei der schillernden Bewegung der Geister, der trotz und mit Hegel in allen Lebensäußerungen romantischen Zeitfärbung gelangten selbst solche Widersprüche zur Einheit. Der flutende Grundstoff im Haupte jener Juden war nach Preisgabe alles Religiösen ein nationales Bewußtsein, eine nationale Sehnsucht.

Byrons hebräische Gesänge gaben den ersten Akkord. Die Heimatlosigkeit des Juden, der friedloser als Raubtier und Vogel ist, schreit aus diesen Dichtungen. Der Anblick des Polenleides, von dem Heine mächtig ergriffen und polnischen Kreisen genähert wurde, forderte zu Vergleichungen heraus. Das etwas spätere Buch des nachmaligen Apostaten Joel Jacoby, ‚Klagen eines Juden‘, der seine Glaubensgenossen nicht den Europäern zurechnet, die Bemühungen Mordechai Noahs, des Ehrenmitgliedes des Vereins, auf der großen Insel des Niagara

eine israelitische Kolonie Ararat zu begründen, des Braunschweigers Israel Jakobsohn Bittschrift an Napoleon um Schaffung eines souveränen jüdischen Rates u. a. m. mögen in ihrer extremen Symptomatik als Beweis gelten, daß mindestens zwei Strömungen die Reformgedanken des damaligen Judentums ungesondert beherrschten. In Heine gelangte, wie wir sehen werden, dieser Nationalismus zu reinster Ausprägung.

Eduard Gans, der Gouverneur der juristischen Provinz Hegelscher Philosophie und Antipode des romantischen Savigny, trat Heine zuerst als Fachkollege näher und führte ihn dann den übrigen Mitgliedern des Vereins zu, denen er sich bald brüderlich gesellt. Heine hält ihn damals für gewiß mehr wert, ‚als alle jene Herren, die ihn, den Mosaisten, aus christlicher Liebe gehörig anfeinden'. Am innigsten schließt sich der Dichter an Moses Moser, den Epilog zu Nathan dem Weisen, seinen getreusten Marquis Posa an. Im August 1822 tritt er dem Verein bei. Vorher schon beweist ein Brief an Christian Sethe die starke Wirkung der geschilderten Eindrücke, das Schwärmertum dieses ruhlosen Pseudoepikureers, der sich ‚bis zur Aufopferung begeistert für die Idee und immer gedrängt ist, sich in dieselbe zu versenken'. Gepeinigt von den neuen Judenbedrückungen und den persönlichen Leiden als Jude, versteigt er sich zu folgenden Expektorationen des selbstironisierenden Hasses:

> ‚Alles, was deutsch ist, ist mir zuwider; und du bist leider ein Deutscher. Alles Deutsche wirkt auf mich wie ein Brechpulver. Die deutsche Sprache zerreißt meine Ohren. Die eigenen Gedichte ekeln mich zuweilen an, wenn ich sehe, daß sie auf Deutsch geschrieben sind. Sogar das Schreiben dieses Billetts wird mir sauer, weil die deutschen Schriftzüge schmerzhaft auf meine Nerven wirken. Je n'aurais jamais cru, que ces bêtes qu'on nomme Allemands, soient une race si ennuyante et malicieuse en même temps. Aussitôt que ma santé sera retablie je quitterai l'Allemagne, je passerai en Arabie . . . .'

Ist diese der Bitternis einer Stunde entsprungene Briefstelle auch nicht wörtlich zu nehmen, so gibt sie, deren innerster Sinn später noch öfters anklingt, doch meinen Behauptungen schroffsten Ausdruck.

Heine entfaltete im Kulturverein vielseitige Tätigkeit. Er verwaltete das Amt des Schriftführers, gab wöchentlich eine Anzahl von Unterrichtsstunden in verschiedenen Fächern, warb seinen Onkel Simon de Geldern als Mitglied und suchte durch den genau dargelegten Vorschlag zur Begründung eines Frauenvereins organisatorisch zu wirken. Sein Bemühen und Wollen war das redlichste und menschenfreundlichste, und es mußte seine stille Hoffnung sein, durch Bildungswirken sich seine Glaubensgenossen anzuähneln, die ihn so heftig abgestoßen hatten. Die Absicht, einen für den oft gerügten Stil der Zeitschrift vorbildlichen Aufsatz zu schreiben, der dem Judenschmerz wirksamen Ausdruck geben sollte, gelangt, obwohl mehrfach ausgesprochen, nicht zur Verwirklichung. Bevor er sich aber mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit in diese Arbeiten stürzte, die den durch Studium und Verkehr stark beschäftigten, schon damals von Nervenschwäche geplagten Dichter übermäßig belasteten, reiste er im Herbst nach Polen auf das Gut eines polnischen Freundes.

Hier entstand das Memoire über Polen. Dieses Memoire ist für die Beurteilung der heutigen Zustände der Posenschen Juden bedeutsam, auch schmerzlich interessant für die damals ungleich bessere Lage der russischen Juden, und enthält bei einem unvermeidlichen spöttischen Seitenblick auf das Religiöse ein bedingungsloses Bekenntnis zum Nationalen. Was ihn trotz aller Unkultur anzieht, ist die Ganzheit, die von umgebender Toleranz trotz des engen Zusammenschlusses mit Freiheit gekrönt wurde; dieser charaktervollen Gemeinschaft wird das zerfahrene Berliner Judentum ‚in seiner staatspapierenen Herrlichkeit' ingrimmig gegenübergesetzt. Der geistreiche, eindringliche Aufsatz, im Gesellschafter von Gubitz abgedruckt, trug dem Dichter heftige Angriffe ein, besonders da er zum Mißfallen der germanischen Bevölkerung die Posenschen Juden zum tiers état jenes Landes erhoben hatte.

Seine von nationalhistorischem Stammesbewußtsein erfüllten Anschauungen bestimmten ihn auch, die äußerlichen Reformen des Judentums, besonders der gottesdienstlichen Einrichtungen heftig zu befehden. In der Tat handelte es sich ja bei diesen Reformen um lächerliche Halbheiten, die zwecklos sein mußten, weil sie nicht vom Stolze einer Idee getragen wurden, sondern eigentlich nur eine bequeme Brücke zum Übertritt bildeten. Bereits im zweiten der Briefe aus Berlin, die im rheinisch-westfälischen Anzeiger erscheinen, äußert er sich flüchtig über den neuen Kultus, der ein Jahr später in einem Briefe an das Vereinsmitglied Wohlwill, den Vorkämpfer für die Hamburger Tempelreform, in schneidender Rücksichtslosigkeit einer vernichtend höhnischen Kritik unterzogen wird. Er steht — im April 1823 — unter dem Eindruck der teilweisen Aufhebung des Edikts vom Jahre 1812, die wiederum die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden zurückschraubte:

„Zunz hat die Chinesen noch nicht gesehen . . . Ich mag ihn gut leiden, und es schmerzt mich bitterlich, wenn ich sehe, wie dieser herrliche Mensch so sehr verkannt wird wegen seines schroffen, abstoßenden Äußern. Ich erwarte viel von seinen nächstens erscheinenden Predigten; freilich keine Erbauung und sanftmütige Seelenpflaster; aber etwas viel Besseres, eine Aufregung der Kraft. Eben an letzterer fehlt es in Israel. Einige Hühneraugenoperateure haben den Körper des Judentums von seinen fatalen Hautgeschwüren durch Aderlaß zu heilen gesucht, und durch ihre Ungeschicklichkeit und spinnwebige Vernunftsbandagen muß Israel verbluten. Möge bald die Verblendung aufhören, daß das Herrlichste in der Ohnmacht, in der Entäußerung aller Kraft, in der einseitigen Negation, im idealischen Auerbachtume bestehe. Wir haben nicht mehr die Kraft, einen Bart zu tragen, zu fasten, zu hassen, und aus Haß zu dulden: Das ist das Motiv unserer Reformation. Die einen, die durch Komödianten ihre Bildung und Aufklärung empfangen, wollen dem Judentum neue Dekorationen und Kulissen geben, und der Souffleur soll ein

weißes Beffchen statt eines Bartes tragen; sie wollen das Weltmeer in ein niedliches Bassin von Papiermaché gießen, und wollen dem Herkules auf der Kasseler Wilhelmshöhe das braune Jäckchen des kleinen Marcus anziehen. Andere wollen ein evangelisches Christentümchen unter jüdischer Firma, und machen sich ein Talles aus der Wolle des Lamm Gottes, machen sich ein Wams aus der Heiligengeisttaube und Unterhosen aus christlicher Liebe, und sie fallieren und die Nachkommenschaft schreibt sich: ‚Gott, Christus & Co.‘ Zu allem Glücke wird sich dieses Haus nicht lange halten, seine Tratten auf die Philosophie kommen mit Protest zurück, und es macht Bankrott in Europa, wenn sich auch seine von Missionarien in Afrika und Asien gestifteten Kommissionshäuser einige Jahrhunderte länger halten.

Verzeih mir diese Bitterkeit; Dich hat der Schlag des aufgehobenen Edikts nicht getroffen. Auch ist alles nicht so ernst gemeint, sogar das Frühere ist alles nicht so ernst gemeint; auch ich habe nicht die Kraft, einen Bart zu tragen und mir ‚Judenmauschel‘ nachrufen zu lassen und zu fasten usw. Ich hab' nicht mal die Kraft, ordentlich Mazzes zu essen. Ich wohne nämlich jetzt bei einem Juden und bekomme jetzt Mazzes statt Brot und zerknacke mir die Zähne. Aber ich tröste mich und denke: wir sind ja im Gohles! . . ."

Parallel mit diesen Bestrebungen läuft die Erwerbung gründlicher jüdischer Kenntnisse, die seinen Stolz nur stählen können und sich von Jahr zu Jahr vertiefen. Seine politischen Anschauungen ordnen sich dem jüdischen Interesse unter. An seinen Schwager schreibt er im Februar 1823: ‚Obschon ich aber in England ein Radikaler, und in Italien ein Carbonari bin, so gehöre ich doch nicht zu den Demagogen in Deutschland, aus dem ganz zufälligen und geringfügigen Grunde, daß bei einem Siege dieser letzteren einige Tausend jüdischer Hälse, und just die besten, abgeschnitten werden.‘

Heines Nationaljudentum befindet sich beim Verlassen Berlins im Frühjahr 1823 auf seinem Höhepunkte. Es wandelt

sich, sobald er dem persönlichen Einflusse der Berliner jüdisch-intellektuellen Kreise entzogen wird und statt dessen von jüdischer Unbildung und vielfältigen romantisch-germanischen Einwirkungen bewegt wird. Dieser Prozeß seiner geistigen Entwicklung vom bedingungslosen Nationaljudentum zu mitleidvollem Interesse am Geschick der Rasse geht langsam vor sich, um so langsamer, als die einmal aufgewühlte Gemütsliebe, der einmal angeschlagene dunkle Ton des Judenschmerzes, selbst wenn er jahrelang nur unterirdisch fortklingt, nie mehr zum Schweigen kommt.

Drittes Kapitel

Zunächst hält sich Heine in Lüneburg, dem engen Wohnsitz der finanziell bedrängten Eltern, auf, wo er sich fürsorglich der geistigen Entfaltung seiner Brüder widmet. In der Kleinstadt stießen noch härter als in Frankfurt und Hamburg die religiösen Gegensätze aufeinander, zumal sich mit der politischen Konstellation auch die Duldsamkeit in diesen Tagen gewandelt hatte. Die Juden erscheinen ihm als ‚unausstehliche Schacherer und Schmutzlappen, christliche Mittelklasse unerquicklich, mit einem ungewöhnlichen Rischeß, die höhere Klasse ebenso in höherem Grade'. Infolge antisemitischer Anfeindungen ist sein Mißtrauen dauernd gereizt. Nach Empfang eines Gedichts, das der romantische Ritter Fouqué an den ‚lieben herzblutenden Sänger' gerichtet hatte, macht er die bittere Bemerkung, der werde dies Gedicht einmal ungeschrieben wünschen, ‚wenn er meinen Stammbaum genauer untersucht hat'.

Sein Gesundheitszustand verhindert ihn an der Abfassung seiner ‚Arbeit über den großen Judenschmerz, wie ihn Börne nennt', für die Zeitschrift des Kulturvereins. ‚Es ist sehr unartig von unserm Herrgott, daß er mich jetzt mit diesen Schmerzen plagt; ja, es ist sogar unpolitisch von dem alten Herrn, da er weiß, daß ich so viel für ihn tun möchte. Oder ist der alte Freiherr von Sinai und Alleinherrscher Judäas ebenfalls aufgeklärt worden und hat seine Nationalität abgelegt und gibt seine Ansprüche und seine Anhänger auf, zum Besten einiger vagen kosmopolitischen Ideen?' Die Menschheitssache, vorläufig noch ‚vage kosmopolitische Ideen', steigt allmählich, auch genährt

durch den Anblick politischer Nöte und das steigende sozialistische Gefühl, in ihm auf und verdrängt langsam neben andern Motiven im Verfolg der kommenden Jahre das jüdisch-nationale, partikularistische Prinzip.

Die Briefe an Moses Moser sind das getreuste absichtsloseste Bild der wechselnden Stimmungen Heines, die in ihren Arabesken doch die Linie einheitlicher Entwicklung umranken und zunächst die Vereinsamung des Dichters beweisen, der von christlicher wie jüdischer Seite angewidert wird. Die größere Reife des Geistes, der die seidene Wappnung ausgewachsener jüdischer Ironie zur Seite steht, läßt ihn nicht in die Verzweiflung früherer Jahre sinken; vielmehr äußern sich Ideen und Eindrücke in grämlich satirischen Schilderungen, deren immanenter Gefühlsgehalt warm hervorleuchtet. In manchen dieser Briefe treffen sich in eigenartig bewegter Verschlingung seine Nationalliebe, religiöser Spott, die Zionistenstimmung im Kulturverein — dessen Mordechai Noah ein andermal hervortritt — und seine sarkastische Wut über jüdische Fehler:

‚Wahrhaftig, Du bist der Mann in Israel, der am schönsten fühlt! Ich kann nur das Schöngefühlte anderer Menschen leidlich ausdrücken. Deine Gefühle sind schwere Goldbarren, die meinigen sind leichtes Papiergeld. Letzteres empfängt bloß seinen Wert vom Zutrauen der Menschen; doch Papier bleibt Papier, wenn auch der Bankier Agio darauf gibt, und Gold bleibt Gold, wenn es auch als scheinloser Klumpen in der Erde liegt.

Hast Du an obigem Bilde nicht gemerkt, daß ich ein jüdischer Dichter bin? Doch wozu soll ich mich genieren, wir sind ja unter uns und ich spreche gern in unsern Nationalbildern. Wenn einst Ganstown erbaut sein wird und ein glücklicheres Geschlecht am Mississippi Lulef benscht und Mazzes kaut, und eine neu-jüdische Literatur emporblüht, dann werden unsre jetzigen merkantilen Börsenausdrücke zur poetischen Sprache gehören und ein poetischer Urenkel des kleinen Marcus wird in Talles und Tefillim vor der ganzen

Ganstowner Kille singen: Sie saßen an den Wassern der Spree und zählten Tresorscheine, da kamen ihre Feinde und sprachen: gebt uns Londoner Wechsel — hoch ist der Kurs. —

Genug der Selbstpersiflage."

Die im gleichen Briefe enthaltene Bitte um den später hochbelobten Basnage, histoire de la réligion des Juifs depuis Jésus Christ, der sich zahlreiche Bücherforderungen aus ähnlichen Gebieten anschließen, zeigt, wie energisch in den grauen Lüneburger Monaten die in Berlin begonnenen Geschichtsstudien fortgesetzt werden.

Ein Jahr später wird das groteske Bild in der Schilderung des Auszugs der Juden nach Jerusalem, an dem sämtliche Berliner Freunde teilnehmen, variiert. Die getauften Juden folgen als Lieferanten und Michel Beer, Meyerbeers dramatisierender Bruder, als Geniekorps. Auf diesen Dichter, der vor Gram über erlittene Zurücksetzungen gestorben ist und den jüdischen Werthertyp in der Literatur darstellt, ist Heine nach anfänglichem Wohlwollen schlecht zu sprechen. Ihn ergrimmt die Hauptbeziehung seiner weichen Leidensdichtung ‚der Paria', ‚nämlich daß der Paria ein verkappter Jude ist . . . Am allerdümmsten und stockprügelwertesten ist die saubere Idee, daß der Paria mutmaßt: seine Vorfahren haben durch eine blutige Missetat ihren traurigen Zustand selbst verschuldet . . . . Ich wollte, Michel Beer wäre getauft, und spräche sich derb, echt almansorig, in Hinsicht des Christentums aus, statt daß er dasselbe ängstlich schont und sogar, wie oben gezeigt, mit demselben liebäugelt.'

Die unerfreuliche Monotonie des Lüneburger Aufenthaltes, verstärkt noch durch mangelndes Verständnis seiner Dichtungen im Familienkreise und schlechte Finanzlage, unterbricht ein Besuch in Hamburg. Hier taucht ein neues Gemütsprinzip auf, von dem er sprechen würde, wenn er ein Deutscher wäre, — ‚und ich bin kein Deutscher, siehe Rühs, Fries' — die Liebe zu Therese Heine, der eben erblühenden Schwester Amaliens. Bei aller Leichtentzündlichkeit des Dichters ist die Echtheit auch

dieser Leidenschaft, die sich bis 1828 wütend steigert, nicht zu bestreiten. Aus halben Gefühlen ist in der ganzen Weltliteratur noch keine reine Dichtung entstanden, sie fordert bedingungslose volle Hingabe des Schöpfers. Wenn Heine mitunter versuchte, aus Selbsterhaltungstrieb diese Liebesempfindung spielerisch abzuwandeln, so mußte er, — elend und fürs ganze Leben so erschüttert, daß ihm im Verkehr mit Frauen bis auf die unsubstanziellen Beziehungen zur Fürstin Belgiojoso und zur Mouche nur noch der sinnliche Genuß übrig blieb, — erkennen, daß er mit dem Tod in der eigenen Brust den sterbenden Fechter gespielt hatte. Als er ‚wie Merlin in seiner tönenden Gruft' lag, vertraute er dem durch Freitod geendeten Freunde Gerard de Nérval an, wie er in seiner ganzen Dichtung die Jugendliebe totgesungen habe. —

Von dort, wo er sich ‚in der Sozietät mauschelnder Hamburger und Hamburgerinnen' herzlich unwohl fühlt, gelangt eine klare Äußerung über seine sich wandelnde Stellung zum Judentum an Moser:

‚Ich habe ihnen doch schon den Wahn benommen, daß ich ein Enthusiast für die jüdische Religion sei. Daß ich für die Rechte der Juden und ihre bürgerliche Gleichstellung enthusiastisch sein werde, das gestehe ich, und in schlimmen Zeiten, die unausbleiblich sind, wird der germanische Pöbel meine Stimme hören, daß es in den deutschen Bierstuben und Palästen widerschallt. Doch der geborene Feind aller positiven Religionen wird nie für diejenige Religion sich zum Champion aufwerfen, die zuerst jene Menschenmäkelei aufgebracht, die uns jetzt so viel Schmerzen verursacht; geschieht es auf eine Weise dennoch, so hat es seine besonderen Gründe, Gemütsweichheit, Starrsinn und Vorsicht für die Erhaltung eines Gegengifts. Doch nie werde ich es dem Steinweg* voraussagen, wenn ich etwas für ihn tun will, nie soll er etwas von mir erwarten, und nie soll er sagen dürfen, daß ich seine Er-

* Hamburger Judengegend.

wartungen nicht erfüllt. Das war immer meine Weise und es ist mir sehr leid, daß gansische Torheit, sein Schwatzen gegen Freund und Feind, mich nur einen Augenblick aus dem Gleise gebracht. Es geschieht Gansen ganz recht, wenn die Juden über ihn schimpfen und ihm jedes Übel in die Schuhe schieben; warum schwatzt er so viel von dem, was er tun will, warum verspricht er und berechtigt zu Erwartungen. Ich gedenke wahrlich auch etwas zu tun, vielleicht tue ich schon etwas durch das bloße Existieren, doch werde ich in der Folge Maßregeln ergreifen, mich gegen gansische Publizität sicherzustellen, da der Gang meines Tuns dieselbe nicht ertragen darf.'

Bei diesem bremsenden Briefe hat man anders als bei den übrigen die Vermutung, er sei zum Fenster hinaus gesprochen, es hafte ihm eine gewisse Offiziosität an.

Der blinde Nationalenthusiasmus ist zu einer stark realen Sympathie geworden; Heine erhebt sich allmählich über die Gemeinschaft, der er vorher als Rassejude sich eingliederte. Schuld daran ist neben der mangelnden Ästhetik in erster Linie die Undankbarkeit der Juden, die sein mit voller Persönlichkeit und unter Gefährdung seines dichterischen Ruhms betätigtes Wirken mit ‚jüdischen oder nur in Israel möglichen Ekelhaftigkeiten' vergelten, die ihn nicht nur im Hause seines Onkels verdächtigen und ihn erbittern, wo er sich ruhig hingestellt hatte, ‚die Wogen des Judenhasses gegen sich anbranden zu lassen'. Ähnlich wirkt das allmähliche Aufgehen in deutschem Wesen, die tiefbewegende Bekanntschaft mit als deutsch empfundenen Gemütsprinzipien, die ihm aus den Quellen der Volkskunst ebenso wie aus seiner Liebe zuströmen.

Dabei findet das ungeminderte Interesse auch an den internen Angelegenheiten des rasch welkenden Kulturvereins, ebenso wie die Vorliebe für das konsequente rigorose Rabbinertum als Resultat historischer Untersuchungen, wiederholt Äußerung, und die alte Gegnerschaft gegen seichte Reformen wird durch den Hamburger Synagogenstreit genährt. Die Angegriffenen rächen

sich nach Kräften durch Verleumdungen bei Salomon Heine, der bei allen großen Charakteranlagen immer stärker die Eigenschaften des wohlhabenden und sehr umworbenen jüdischen Familienpatriarchen zeigt, bei großer Generosität Knickerigkeit und eine tyrannische Kleinlichkeit, die durch das Bewußtsein der eigenen Güte nur gesteigert wird.

Im November entsteht die ironische, höchstpersönliche Romanze ‚Donna Clara', als erstes Stück eines nie vollendeten balladesken Triptychons gedacht, die sicherlich ein Jahr vorher, als die Stimmung des Poetenjuden noch rassengekränkter und zerklüfteter war, eine grellere Tonfärbung im Sinne des Almansor empfangen hätte. Die begleitenden Briefe an Robert und Moser zeigen das Mißbehagen des Dichters über den grämlich satirischen Ton. Der komische Kontrast, daß die Alkaldentochter unter antisemitischen Reden in ihrem Ritter den Sohn des ‚großen schriftgelehrten Rabbi Israel von Saragossa' umarmt, sollte späterhin vertieft werden: Der dieser flüchtigen Verbindung entsprossene Sohn verspottet seinen natürlichen Vater und foltert schließlich als Dominikanermönch seine jüdischen Brüder zu Tode.

Im Verlauf dieses Jahres 1823 beginnen die Lebenssorgen des Dichters akut zu werden. Er blickt angstvoll in eine düstere Zukunft, die ihm als jüdischem Juristen immer unklarer erscheint, und er will sich à tout prix auf die Advokatur verlegen, um sich nicht länger in Armut und Drangsal zu schleppen. Die indifferente Familie rät zur Taufe. In einem an Judaismen reichen Brief schildert der Dichter diese Bedrängnisse; er lehnt die Taufe als seiner unwürdig ab, bespricht aber die sich daraus ergebenden oder vielmehr nicht ergebenden ethischen Folgerungen des langen und breiten. Zum erstenmal wird eine gewisse Kampfesermüdung sichtbar, die durch viel fruchtloses Bemühen hervorgerufene Blässe einer uns völlig ungewohnten Resignation: ‚Herr, Gott, gib mir mein täglich Brot, daß ich deinen Namen nicht lästere.'

In einer der ersten Mitteilungen aus Göttingen an Freund Christiani bricht die nach langen Zweifeln und Ablehnungen

unumstößlich feste Überzeugung durch, wie sehr er ein Deutscher sei und im deutschen Wesen wurzele. Der Jubel des Befreiten klingt aus den dick unterstrichenen wie im Rausche ganz unbeholfen stilisierten Sätzen dieses spontanen Bekenntnisses hervor:

‚Ich weiß, daß ich eine der deutschesten Bestien bin, ich weiß nur zu gut, daß mir das Deutsche das ist, was dem Fische das Wasser ist, daß ich aus diesem Lebenselement nicht heraus kann, und daß ich — um das Fischgleichnis beizubehalten — zum Stockfisch vertrocknen muß, wenn ich — um das wässerige Gleichnis beizubehalten — aus dem Wasser des Deutschtümlichen herausspringe. Ich liebe sogar im Grunde das Deutsche mehr als alles auf der Welt, ich habe meine Lust und Freude dran, und meine Brust ist ein Archiv deutschen Gefühls, wie meine zwei Bücher ein Archiv deutschen Gesanges sind. Daß aus Unmut gegen das Deutsche meine Muse sich ihr deutsches Kleid etwas fremdartig zuschnitt, ist wahrscheinlich. Zu diesem Unmut haben triftige Gründe, gerechter Ennui Anlaß gegeben . . .‘

Dieser Brief vom März 1824 — als äußeres Symptom sei noch die Bitte an den Schwager Embden, seiner kleinen Nichte einen ‚einfachen, echt deutschen Namen‘ zu geben, genannt — begrenzt die jüdisch nationale Periode in Heines Leben, die in jenem an Sethe vom April 1822 auf ihrem Höhepunkte angelangt war. Es bildet sich die Synthese von Deutschtum und Judentum. —

Gleichzeitig beginnt er energisch mit der Arbeit am Rabbi von Bacherach, den er sich Zeile für Zeile abkämpft, weil nur er dies Buch schreiben zu können glaubt, die Selbstbefreiung von den Ideen der Berliner Zeit. Es sollte eine Entsühnung daraus werden, die des Dichters innere Stellung zum Judentum in drei Perioden seines Daseins aufzeigt. Als er diesen Roman, der Fragment blieb wie sein ganzes Leben, in Angriff nahm, da sollte er ein gewaltiges Schmerzenslied werden, endgültig auch in geschichtswissenschaftlicher Hinsicht ‚für die Zunzen

aller Jahrhunderte'. Er identifiziert sich nicht mehr mit den nationalen Dingen, will kein Nationalepos schreiben, sondern mitfühlenden Herzens, als ein vom Humanismus durchtränkter deutscher Jude, bei aller aufquellenden Bitterkeit objektiv, den Roman der Juden im Mittelalter. Der Anfang des Romans wird unter ernsten Chronikstudien, die Zunz und Moser unterstützen, in dieser Göttinger Zeit geschaffen. Besondere Schwierigkeiten machte die Tatsache, daß eine jüdische Geschichtswissenschaft erst im Entstehen war, und Heine sich also durchaus dem Quellenstudium hingeben mußte. Die Forschungen über die spanischen Juden, die er im Roman ebenfalls verwerten wollte, gehen, nachdem sie schon in Berlin begonnen waren, parallel mit denen über die deutschen.

Das erste Kapitel ist anders stilisiert als sämtliche sonstigen Prosawerke Heines, still innerlich glühend, ohne seine verblüffende Originalität, episch strömend, frei von allen Witzsprüngen und dem Irrlichterieren der Assoziationen. Dafür wird es von einem einheitlichen dunkeln Ton durchzogen, und bei der Bewegung der jüdischen Gemeinde und der wundervollen, nie übertroffenen Schilderung des Peßachabends liegt das Bild der Sankt Werner-Kapelle nach der historischen Einleitung als schauriges Symbol, vom Nachtsturm umweht, unter der Schwelle unseres Bewußtseins. Das Pathos bleibt gedämpft, die aufquellende Polemik wird ruhig unterdrückt zugunsten der Wucht des Tatsächlichen, das er so schlicht er es vermag erzählt.

Das zweite Kapitel, das ins Frankfurter österliche Gewühl hineinführt, ist nach der Taufe entstanden.* Es erscheint ungleich bewußter als das vorangegangene, wirkt auch viel gegenwärtiger und schillert hell im Aufblitzen der bewegten Farben. Die lachende Träne, die der Dichter im Wappen trägt, wird sichtbar, die Narrheit in Israel ist es, die ihn lustigbetrübt bewegt. Der schon gelegentlich seines Frankfurter Aufenthalts erwähnte Gottesdienst in der Synagoge ist mit unantastbarer

---

* Ich schließe mich hier vorbehaltlos den Resultaten der Feuchtwangerschen Forschungen an.

Erinnerungstreue wiedergegeben. Aber es fehlt diesem Kapitel bei erhöhter Originalität jener tiefe Grundakkord, der zu Beginn die ernste Hoffnung auf endgültige Gestaltung dieses unerschöpften Themas weckte. Das dritte Kapitel schließlich wird unter ganz veränderten Bedingungen in viel späterer Zeit gedichtet.

Heine trägt das Werk mit unendlicher Liebe in seiner Brust. Zwei Jahre hindurch berichten seine Briefe von zähem Kampfe mit dem Stoff. Nach seinen allerdings nicht sonderlich betonten Angaben hat er es vollendet, und der größere Teil des Romans ist im Hause der Mutter mitverbrannt. Es wäre aber unfaßbar, daß der Dichter eine so umfangreiche, in gewisser Hinsicht formstrenge Dichtung wirklich ganz ausgeführt haben sollte. Die Stil- und Auffassungsverschiedenheit zwischen den beiden ersten Kapiteln, die angedeuteten Fäden, die ein besonders großes Gewebe bedingen, die Analogie der Romanvorbilder Scotts und Arnims,* die stets bewiesene kompositionelle Schwäche des Dichters, und zuletzt Zeitgründe lassen vielmehr darauf schließen, daß abgesehen von wahrscheinlich sehr sorgfältigen stofflich-historischen Vorarbeiten nur die uns erhaltenen herrlichen Fragmente zur Ausführung gelangt sind.

Es erscheint deswegen auch müßig, Hypothesen über den vermutlichen Verlauf des Romans unter Anknüpfung an die vorhandenen Fäden aufzustellen. Die Verfehlung des Rabbi seiner dem Tode geweihten Gemeinde gegenüber, die in der Flucht beim Anblick der eingeschmuggelten Kindesleiche liegt, wird sicherlich eine Sühne finden. Amerika, das neuentdeckte Land der Glaubensfreiheit, Spanien und die Reformation, der auch seine Studien galten, mußte irgendwie mit hineinspielen. Jedenfalls aber umschreibt auch dies objektive Bruchstück, sehr verhüllt, wie immer persönliches Erleben des Schöpfers.

Moser, der nach den schlimmen Erfahrungen des Almansor, durch den Heine sein christliches Publikum am Rhein empört hatte, vom Abdruck des Rabbi im zweiten Bande der Reise-

* Karl Spindlers berühmter Roman ‚Der Jude' erschien erst 1827.

bilder ärgerliche Folgen befürchtete, riet davon ab. Der Dichter bezeichnet diese Mahnung als engherzig und läßt sich nur durch andere Erwägungen zu vorläufiger Nichtveröffentlichung bestimmen.

Der Berliner Kulturverein löst sich inzwischen, wesentlich auch wegen der Unteilnahme der bemittelten Juden, auf. Sein Vorsitzender, der eitle wandlungsfähige Eduard Gans, erlangt durch seine Taufe die ersehnte Universitätsprofessur.

Heines Existenzkämpfe werden inzwischen immer dringender, je spröder sich Onkel Salomon gegen den nun Siebenundzwanzigjährigen, der noch keine Aussicht hat, auf eigenen Füßen zu stehen, verhält. Sie sind um so bedrückender und wirken auf uns Nachgeborene um so peinlicher, als diese Nöte äußerer Beschränkungen einen Menschen treffen, der wie wenige ideell-geistigen Dingen sich hingab. Heine gehört nicht zu jenen, in denen der Druck vitale Energien auslöst, sondern es wurden Kräfte dadurch in ihm zugrunde gerichtet, zumal er auch gesundheitlich dauernd leidet. Er erkundigt sich schon im Juni 1824 über die Berliner Ministerialverhältnisse, da er dort ein Amt annehmen will.

Gegen Abschluß seiner Studien drängen sich alle Hemmungen zusammen: die Brotsorgen, der Anblick der endgültig gescheiterten Berliner Bestrebungen, die Gehässigkeiten von undankbarer jüdischer, die dauernden Anfeindungen seiner menschlichen und künstlerischen Persönlichkeit von christlicher Seite. Durch den Übertritt, den seine Familie, auch der reiche Onkel, wünschen, hofft er eine Anstellung zu erhalten. Er durchhaut den gordischen Knoten und tritt mitten in den Arbeiten für den Rabbi und die juristische Promotion am 28. Juni 1825 zum Protestantismus über. Mit diesem Schritt stellt der subjektiv schwärmende Dichter, dem bis dahin sein persönliches Schicksal stets zum allgemeinen auswuchs, sich bewußt ins harte Leben. Er opfert dieser fremden Gewalt.

Stets hat man diese Handlung Heine, nie zum Beispiel Börne zum infamierenden Vorwurf gemacht, und man hat sich daran gewöhnt, sie als gedankenlos und leichtfertig hinzustellen.

Niemals auch wagte jemand an Winckelmanns menschlicher Persönlichkeit zu zweifeln, weil er aus sehr inneren ‚äußerlichen' Gründen seine Konfession wechselte! Wenn einer dem Zwang der Verhältnisse gehorchen mußte, so war es Heinrich Heine, der mit männlichem Entschluß auf diese Weise gleichzeitig der ihm immer wieder entwürdigend zum Bewußtsein gebrachten Abhängigkeit von seines Onkels Geldbeutel ledig werden wollte: Er fügt sich in das Unvermeidliche, und in diesem Bewußtsein liegt ebensoviel Größe wie in dem stummen anonymen Märtyrertum der wenigen Berliner Genossen, die beim Judentum verharrten. Eine stoische Natur wie Zunz und Moser freilich war Heine nicht. Er hoffte, ohne daß sein unsterblich Teil Schaden erlitt, den Zwing und Bann des Materiellen abschütteln zu können. Nur blasse Theorie kann das rücksichtslos verdammen. Knirschend beugt er sich dem Joche der Verhältnisse, und dadurch steht er darüber. Man vergißt auch, daß er Künstler und zwar überaus sensitiver Künstler ist, dem sich alle Hemmungen vervielfachen. Er konnte nicht im Schatten bleiben, und er durfte es auch nicht.

Die Taufe ist ihm ein bewußt äußerlicher Schritt, den er schwerfällig und mit schwankenden Gefühlen tat, weil seine historische Bildung sie ihm zu doppelter Komödie machte. Er hatte den Becher bis zur Neige zu leeren! Das Opfer war zwecklos. Auch blieb seine finanzielle Abhängigkeit dauernd bestehen. Wenige Tage darauf schreibt er schamhaft verlegen an Moser, in demselben Briefe, der den Freund über die Möglichkeit, in Berlin philosophische Kollegien zu lesen, befragt:

‚Da mal die Rede von Büchern ist, so empfehle ich Dir Gollownins Reise nach Japan. Du ersiehst daraus, daß die Japaner das zivilisierteste, urbanste Volk auf der Erde sind. Ja ich möchte sagen, das christlichste Volk, wenn ich nicht zu meinem Erstaunen gelesen, wie eben diesem Volk nichts so sehr verhaßt und zum Greuel ist wie eben das Christentum. Ich will ein Japaner werden. Es ist ihnen nichts so verhaßt wie das Kreuz. Ich will ein Japaner werden.

Vielleicht schicke ich Dir heute noch ein Gedicht aus dem Rabbi, worin ich leider wieder unterbrochen worden. Ich bitte Dich sehr, das Gedicht, sowie auch, was ich Dir von meinen Privatverhältnissen sage, niemanden mitzuteilen. Ein junger spanischer Jude, von Herzen ein Jude, der sich aber aus Luxusübermut taufen läßt, korrespondiert mit dem jungen Jehuda Abarbanel und schickt ihm jenes Gedicht, aus dem Maurischen übersetzt. Vielleicht scheut er es doch, eine nicht sehr noble Handlung dem Freunde unumwunden zu schreiben, aber er schickt ihm jenes Gedicht. — Denk' nicht darüber nach. — — —‘

Dies Gedicht kann nur die dreiteilige Romanze ‚Almansor‘ sein, die in der ‚Heimkehr‘ etwas absichtsvoll zwischen die bereits früher abgedruckten ‚Donna Clara‘ und ‚die Wallfahrt nach Kevlaar‘ eingeschaltet ist. Sie wird zwar von den Forschern der nur ganz äußerlichen Stoff- und Milieu-Analogie wegen zeitlich der Tragödie ‚Almansor‘ eingerechnet, doch dürfte sie bei näherem Zusehen erst dem Jahre 1825 entstammen. Im Gegensatz zu dem unklar romantisierenden Drama sind hierin die kalten Dolche jenes gallig verbrämten Witzes unverkennbar, der in der Donna Clara aufklingt und in der Harzreise seine Triumphe feiert. Und welche innere Verschiedenheit zwischen diesem ironisch-energischen Almansor und dem von Schmerzen zerrissenen weichen Dramenhelden! Überdies schließt das Gedicht — das ‚aus dem Maurischen übersetzt‘ von dem heiteren Almansor erzählt, der als der Schwächere sich dem verhaßten Christentum beugt, — inhaltlich die ganzen Voraussetzungen des Briefes an Moser in sich und spiegelt treu die geäußerte Stimmung seines Schreibers wider. Die Hoffnung des Hasses gegen die Ekklesia triumphans, die ihn überwunden hat, leuchtet aus den Schlußstrophen:

Und er träumt, er stehe wieder,
Tief das Haupt gebeugt und triefend,
In dem Dome zu Cordova,
Und er hört viel' dunkle Stimmen.

All' die hohen Riesensäulen
Hört er murmeln unmutgrimmig,
Länger wollen sie's nicht tragen,
Und sie wanken und sie zittern; —

Und sie brechen wild zusammen,
Es erbleichen Volk und Priester,
Krachend stürzt herab die Kuppel,
Und die Christengötter wimmern.

Das Bewußtsein ethischer Klarheit gibt Heine in seinen besten Stunden auch das Recht, die Taufe von Eduard Gans, der sie zu beschönigen, ja sogar den Anschein einer gewissen Überzeugtheit im Lauf der Zeit zu wecken suchte, zu verurteilen. An Gans' Adresse richtet sich das viel später veröffentlichte, damals entstandene Gedicht, ‚einem Abtrünnigen', das zähneknirschend schließt:

gestern noch ein Held gewesen,
ist man heute schon ein Schurke,

und wie andere Äußerungen seine gänzliche Erkaltung diesem hochtrabenden unzuverlässigsten Konvertiten gegenüber kundtut. Noch unter den letzten Gedichten des Sterbenden finden sich vier haßerfüllte Strophen gegen den einstigen Kampfgenossen, den armen Schelm ‚mit dem Gemeinplatzschwalle von Hochgefühlen'. — Er hört, ‚Gans predige das Christentum und suche die Kinder Israels zu bekehren. Tut er dieses aus Überzeugung, so ist er ein Narr, tut er es aus Gleißnerei, so ist er ein Lump.' Lieber als diese Nachricht wäre ihm gewesen zu erfahren, Gans hätte silberne Löffel gestohlen. ‚Es wäre mir leid, wenn mein eigenes Getauftsein Dir in einem günstigen Lichte erscheinen könnte.' Die Psalmstelle, ‚Herr, gib mir mein täglich Brot, daß ich deinen Namen nicht lästre', ist, frivol abgewandelt, das Motiv der Worte: ‚Ich versichere Dich, wenn die Gesetze das Stehlen silberner Löffel erlaubt hätten, so würde ich mich nicht getauft haben.'

In der Hamburger Synagoge läßt er mit quälerischem Behagen die Predigt gegen die getauften Juden, die untreu werden, ‚um eine Stelle zu bekommen', über sich ergehen.

Die Erregung über den getanen Schritt zittert noch lange nach, erschüttert ihn und bringt den Sensitiven zu ernstlichen Selbstmordgedanken. Hinzu tritt die Erkenntnis der Vergeblichkeit seines Opfers; bei Juden und Christen ist er nun verhaßt, und jetzt erst beginnt die Kritik, ihn als Juden zu verlästern.

In der ‚Harzreise', die gleichzeitig mit den Anfängen des Rabbi entstand, verquicken sich zum ersten Male die Kompliziertheiten des deutsch-romantischen Juden zu der Besonderheit seiner sich immer eigenartiger ausprägenden Diktion und Gedanklichkeit. In den Textvarianten dieser formlosen Dichtung fand Heines Religionswechsel einen in seiner Verhülltheit bewegenden, unbeachteten Niederschlag, um so rührender, als wir sehr selten bei ihm auf die reine Schamhaftigkeit treffen, die sich verhüllt und stumm bleibt. In der Zeitschriftveröffentlichung lautet bei der Schilderung des Ilsensteins die Fassung der letzten Sätze: Ich wäre ‚vom Schwindel erfaßt, in den Abgrund gestürzt, wenn ich mich nicht in meiner Seelenangst ans eiserne Kreuz festgeklammert hätte. Daß ich dies letztere tat, wird mir, bei so wichtigen Gründen, wohl niemand verdenken, und es hat mich auch bis auf diese Stunde noch nicht gereut.' Eine unerwünschte Doppelsinnigkeit befürchtend, hat Heine, der sich darüber klar war, daß die Taufe ihm kein Glück brachte, in den Reisebildern I im Mai 1826 den letzten Satz abgeschwächt: ‚Daß ich in so mißlicher Lage dies letztere getan habe, wird mir gewiß niemand verdenken.' —

Sehr langsam erst glätten sich die durch den Übertritt tiefaufgewühlten Empfindungswellen. Die angestammte Gemeinschaft bleibt ihm verkörpert in der charaktervollen Einheitlichkeit, die ihm bei den Posener Juden so sehr imponiert hatte; er findet sich vollkommen in das Deutschtum eines Juden ein, dem von seiner Rasse gemeinsame historische

Wurzeln, nie und nimmer aber die Ursprünge seiner geistigen als deutscher Dichter betätigten Talente bewußt sind, und der sich andererseits die gewaltige Trennung durch Gefühls- und Bildungsentwicklung der Gegenwart nie verhehlt. Die Gemütsliebe bleibt also unverloren.

Auch seine Stellung zu Jesus wird vom — sehr stolz empfundenen — Rassenbrudertum bestimmt und bekommt dadurch jene seltsame distanzlose Färbung, verbirgt Huldigungen unter Respektlosigkeiten. Mosers einstmalige Äußerung im Kulturverein von dem riesigen Christus, mit der Dornenkrone durch die Jahrtausende schreitend, wird erinnerungstreu in den Nordseebildern verwertet, wobei er sich eine hohnvolle Attacke gegen den frömmelnden christlichen Bildungsphilister nicht versagen kann. Diesen Weltheiland läßt er auch dem ‚christelnden' Dr. Gans sein Eli Eli lama asabthani! zurufen, — er usurpiert ihn also für die Idee des Judentums, die Gans verlassen hatte — und er spricht ihn nach langen Jahren in ‚Deutschland, ein Wintermärchen' am typischsten in seiner selbstquälerischen Ironie als seinen armen Vetter an.

Mitunter wirft das Bewußtsein gemeinsamen historischen Geschehens gespensterhafte Schatten über seine Gegenwart: ‚Wie tief begründet ist doch der Mythos des ewigen Juden! Im stillen Waldtal erzählt die Mutter ihren Kindern das schaurige Märchen, die Kleinen drücken sich ängstlicher an den Herd, draußen ist Nacht — das Posthorn tönt — Schacherjuden fahren nach Leipzig zur Messe. — Wir, die wir die Helden des Märchens sind, wir wissen es selbst nicht. Den weißen Bart, dessen Saum die Zeit wieder verjüngend geschwärzt hat, kann kein Barbier abrasieren.' Diese Vorstellung des Ahasver steigt später noch oft empor.

Je mehr er sich von der Unbedingtheit der Berliner Ideen loslöst, desto wunderbarer findet er sich in das deutsche Volkslied und die stets durchforschte Volkssage, in sein nie mehr verlassenes deutsches Dichtertum. Schließlich ist er so weit, dem

schlichten germanischsten Dichter Wilhelm Müller dankbare Worte des Herzens zu sagen, zu deren Aussprache der Nationaljude sich ebensowenig bereitgefunden hätte, wie zu jenem stürmischen Bekenntnisbriefe an Christiani.

Diese innere Entwicklung läßt sich vielleicht am deutlichsten durch Gegenüberstellung der Gedichte ‚Ein Fichtenbaum steht einsam‘ vom Jahre 1823 und des vorletzten, drei Jahre darauf entstandenen Nordseebildes ‚im Hafen‘ veranschaulichen. Freilich hatte schon früher Hammer-Purgstall, Goethes und der Romantiker weltliterarisches Bestreben auch auf ihn gewirkt und ihn gelegentlich zu den Requisiten indischer Stoffe, den Lotosblumen und Gazellen, greifen lassen. In dem Gedicht vom Fichtenbaum und der Palme aber lebt ein echtester Naturlaut, die ursprünglichste zionistische Heimwehstimmung seiner Seele, der ‚armen Sensitiven‘, nach dem Orient, das qualbringende Lebensproblem des Zionisten mit hinreißend schlichter Wehmut. Auch in den Rhythmen ‚im Hafen‘ steigt ein Gedenken an Palästina empor, üppig sogar geschildert. Aber es quillt in die befriedigende nordisch-deutsche reale Umgebung wie ferner Duft einer nie mit eigenen Augen geschauten Urheimat, nach der ihn bei der wirbelnden Fülle des Gegenwärtigen keine Sehnsucht mehr zieht.

Viertes Kapitel

Die nächsten Jahre nach seiner Promotion verbringt der Dichter ruhelos wechselnd in Lüneburg, England und am Meer, der stets verjüngenden Quelle gewaltiger Eindrücke. Bald schon hatte er gemerkt, wie vergeblich die Taufe gewesen war, wie er nun von den Juden als Renegat betrachtet und von den Christen erst recht als Jude geschmäht wird. Er verbarrikadiert sich nach dem ersten Jammer hinter einen spöttischen Atheismus, dessen vernichtende Aussprüche mit Wohlbehagen verbreitet werden und die Angehörigen aller positiven Bekenntnisse entsetzen müssen. Für diese absichtvolle Fehde gegen jegliches Dogma rächen sich die Angegriffenen durch giftige Verleumdungen seines Charakters und Privatlebens, was nicht eben dazu beiträgt, die Beziehungen zur Familie, besonders zu Onkel Salomon, ungetrübt zu erhalten. Naturgemäß bemüht sich Heine nur mit halbem Eifer um eine Hamburger Advokatur; auch die Hoffnung, an der Berliner Universität die venia legendi zu erlangen, zerschlägt sich schnell.

Dafür entschädigen die glänzenden literarischen Erfolge dieser Jahre, die ihm endlich gebührende Distanz verschaffen. Ein gewaltiges Echo folgt jedem seiner Worte. Mit dem Buch der Lieder ist er unbestritten der größte deutsche lyrische Dichter seiner Generation.

Vom zweiten Bande der Reisebilder an sind Gesellschaft und Staat der Kernpunkt all der Kreise, die sein Genius zieht. Bisweilen tauchen noch subjektiv gefühlsschwelgerische Stimmungen überwundener Entwicklungsstadien auf, wie im Buche

Legrand, wo er sich eine Palme aufs Grab wünscht. Das Bewußtsein der literarischen Abstammung solcher Elemente läßt sie aber nicht mehr so unmittelbar wirken wie vorher; und sie treten immer mehr zurück hinter Menschheitsfragen, sozialen und politischen Ideen, denen er sich mit wohlbekannter leidenschaftlicher Unbedingtheit hingibt. Auch die Emanzipation des Judentums erscheint ihm nun unterm Gesichtswinkel einer Emanzipation der ganzen Menschheit.

Sobald sich die allgemein europäischen Interessen zu mächtigen Stoffen künstlerischer Gestaltung auswachsen, verspürt er den ‚großen Schmerz über den Verlust der Nationalbesonderheiten, die in der Allgemeinheit neuerer Kultur verloren gehen, ein Schmerz, der jetzt in den Herzen aller Völker zuckt. Denn Nationalerinnerungen liegen tiefer in der Menschen Brust, als man gewöhnlich glaubt. Man wage es nur, die alten Bilder wieder auszugraben, und über Nacht blüht hervor auch die alte Liebe mit ihren Blumen.‘

In der Beschaulichkeit seines Norderneyer Aufenthalts wird ihm fürs Leben erneut klar, wie unmöglich es ist, die Zusammenhänge des historisch Geschehenen jemals in sich auszumerzen. Der Anblick hannöveranischer Junker läßt ihn äußern: ‚Wenn die Ahnen schon seit undenklichen Zeiten Rehböcke geschossen haben, so findet auch der Enkel ein Vergnügen an dieser legitimen Beschäftigung. Meine Ahnen gehörten aber nicht zu den Jagenden, viel eher zu den Gejagten, und soll ich auf die Nachkömmlinge ihrer ehemaligen Kollegen losdrücken, so empört sich dawider mein Blut.‘

Auch der Besuch in England nährt dies Bewußtsein. Die Emanzipation der Katholiken, die dort später erfolgte als die der Juden, veranlaßt ihn zu Parallelen über die menschliche Unterdrückungssucht und Intoleranz. Er sieht dort den Schauspieler Kean als Shylock. Zehn Jahre später gibt er August Lewald in den vertrauten Briefen über die französische Bühne eine suggestiv nahe Schilderung des gewonnenen Eindrucks, die eine verblüffende Ergänzung zu den Ausführungen über Jessika und

Porzia in ‚Shakespeares Mädchen und Frauengestalten‘ bildet. In seinem Unterbewußtsein leben nie verlöschend selbst in dieser frivolen Zeit die ‚alten Bilder‘, die unversehens auftauchen, wo wir sie kaum vermuten. Paris ist ihm das neue Jerusalem der Freiheitsreligion, der Rhein ist der Jordan, der das geweihte Land trennt von dem Lande der Philister.

Auf der Reise nach München, wo er Ende 1827 die Leitung der Cottaschen ‚politischen Annalen‘ übernimmt, besucht er in Frankfurt Ludwig Börne. Schon damals fühlt er klar Börnes Deismus, ‚seine nazarenische Beschränktheit‘, was aber nicht verhindert, daß sie freundlich miteinander verkehren, und der Besuch der Judengasse in beiden ungefähr die gleichen bitteren Empfindungen auslöst.

Um sich Michael Beer, dem Freunde des mächtigen Ministers v. Schenk, gefällig zu erweisen, veröffentlichte er bald nach seiner Ankunft in München als anonyme Korrespondenz im Morgenblatt einen Aufsatz über das Trauerspiel Struensee. Er legt hierin nachdrückliches Gewicht auf die große Idee der Menschengleichheit, die mit Goethes Werther angeklungen und in Beers Dramen zu reiner Gestaltung gelangt sei. Im Geiste geht er den kleinen Schritt zum gekränkten Judentume, wie er von der brennenden Herzwunde der modernen Menschheit spricht, von der u. a. Ludwig Robert, der Bruder der Rahel, in der ‚Macht der Verhältnisse‘ die prosaischen kalten Umschläge abgerissen habe.

Das Hervortreten dieser Gefühle ist wohl erklärlich. Denn kaum hat er sich in München eingelebt, da sieht er sich ‚umlagert von Feinden und intrigierenden Pfaffen‘. Obwohl er sich politisch mehr als uns lieb ist zurückhält, machen ihn seine radikalen Reisebilder und die Tatsache seiner Abstammung zur Zielscheibe antisemitischer Angriffe, die ihn in blinde Wut versetzen. Es ist schmerzlich, bekennen zu müssen, daß Ignaz Döllinger, derselbe Döllinger, der später ein erlauchter Vorkämpfer für Geistesfreiheit wurde, der nach mehr denn einem halben Jahrhundert Ehrenstöckers Hetzantisemitismus befehdete, damals die Seele der Polemik gegen Heine war. Dem romantisch katholischen Kreis, der sich um die Zeitschrift ‚Eos‘ scharte, war der Dichter

natürlich ein Dorn im Auge. Von Döllinger stammt der Artikel gegen ‚die neuen politischen Annalen und einen ihrer Herausgeber', dem die ultramontane Eos, mit unter Leitung des schmählich umgewandelten Görres, der ‚tonsurierten Hyäne', und der verantwortlichen Redaktion des getauften Juden K. E. Goldmann stehend, bereitwillig ihre Spalten öffnet. Heine rächt sich im dritten Bande der Reisebilder an dieser klerikalen Klique, am ‚erzinfamen Pfaffen Dollingerius' aber erst nach vielen Jahren in einem Gedichte an Dingelstedt. Sein Haß gegen die ‚schwarzen Narren' des Priestertums, die ‚Dunkelmänner' — er ist Schöpfer dieser Bezeichnung — flammt lebhaft auf. Bei späteren Angriffen springt ihm Saphir mit einer plumpwitzigen Satire in seiner Zeitschrift ‚der deutsche Horizont' gegen die ‚hysterische Morgengöttin' bei: ‚Champagner und Terpentinöhl oder Dr. Heine und die Münchener Eos.'

Diese Angriffe verschulden mit das Scheitern des Münchener Habilitationsplans, den der Minister Schenk zuerst unterstützt, um seinen Kollegen in Apoll später ‚den Jesuiten zu sakrifizieren'. Von diesem neuen Fehlschlag erhielt Heine aber erst nach einer mehrmonatlichen Italienreise Kenntnis, die er jubelnd übermütig mitten in der Münchener Redaktionstätigkeit antrat.

Die tosende Freudigkeit seines vollkommen glücklichen italienischen Heidentums wird durch die plötzliche schon bald bestätigte Ahnung vom Tode des Vaters unterbrochen. Furchtbar erschüttert eilt er heim zur Mutter. Gleichzeitig erfährt er, daß die Münchener Professur an den judenfeindlichen Alldeutschen Maßmann gefallen ist, den er nachher jämmerlich zurichtet. Auch Therese ist ihm durch ihre Heirat verloren. Krank und gebrochen lebt er mehrere Monate in großer Zurückgezogenheit, bis ihm langsam die alte Elastizität wiederkehrt. Einen Aufenthalt in Berlin benutzt er, um Cotta, der ihn besucht, den Verlag Zunzscher jüdisch wissenschaftlicher Arbeiten dringend ans Herz zu legen. Die Beziehungen zur Rahel sind inzwischen durch sein überhitztes Selbstbewußtsein und literarische Unvornehmheiten, vielleicht auch durch seinen Verrat der früheren jüdischen Ideen, kühler geworden.

Einsame Wochen in Norderney und Wandsbeck führen ihn zur Beschäftigung mit der Bibel, deren ewige Größe ihm hier angesichts des Meeres mit tiefbewegender Eindringlichkeit aufgeht. Die Bemühungen in Hamburg um die Stelle eines Syndikus sind erfolglos, so daß nach äußersten Versuchen, einen Posten zu gewinnen, der Plan einer — nicht dauernden — Übersiedelung nach Paris immer mehr in den Vordergrund tritt. In diesen letzten Hamburger Aufenthalt vor seiner Abreise fällt der große Judenkrawall vom September 1830, der auch Salomon Heines Haus bedrohte.

So sehr diese Vorfälle, mit eine der deutschen Folgen der hochgepriesenen französischen Julirevolution, ihm sein Vaterland verleiden, sie wirken doch nicht mehr so intensiv auf ihn wie vor zehn Jahren. Die kurzen Aufzeichnungen, die uns darüber aus dem Nachlaß erhalten sind, werden in ihrem Charakter durch eine sehr ironische Note bestimmt. Eine Ewigkeitsbemerkung zur Beurteilung seines zeitgenössischen Judentums ist aber auch in diesen flüchtigen Notizen enthalten:

„Ein Jude sagte zum andern: ‚ich war zu schwach.‘ Dies Wort empfiehlt sich als Motto zu einer Geschichte des Judentums.“

Wichtiger als die biographischen Tatsachen jener Jahre ist für uns der dritte Band der Reisebilder, die Ende 1830 erschienen und die während der vorangegangenen Monate gereifte Frucht seiner Münchener und italienischen Erlebnisse bilden. In dem Hauptstück dieses Bandes, den ‚Bädern von Lucca‘, wird ein doppelter Zweck verfolgt: eine feine Rache an der Hamburger jüdischen und halbjüdischen Krämersippe und eine unfeine Rache am Grafen Platen zu üben, der ihn im romantischen Ödipus plump antisemitisch angegriffen hatte. Ein besonders pikanter Witz liegt natürlich darin, daß er den gräflichen Judenverächter im selben Kochtopfe wie die Hamburger Judentypen in der Glut des literarischen Fegefeuers brodeln läßt; zugleich ein Beweis, wie souverän er sich den Platenschen Angriffen gegenüber zeigen will.

Der positive Teil der Bäder von Lucca ist natürlich der an die Adresse der Hamburger Juden gerichtete; Gumpel-Gumpelino und Hirsch Hyazinth waren dort wohlbekannte Gestalten, die unerträglich naturgetreu zum Typus zweier Richtungen geprägt werden. Marchese Gumpelino ist der reiche, im Innern vernünftelnde Konvertit, ein Schachergeist, der sich vergeblich bemüht, moderne Kultur und mit ihr den romantischen Schönheitssinn zu erwerben. Er heuchelt den Katholizismus, dessen Gebete er in unverleugbarer Erinnerung an jüdischen Ritus durch die Nase schnurrt und ungewollt parodiert. Hyazinth dagegen erscheint als Karikatur eines Hamburger Tempeljuden, auch ein Rationalist, dem die altjüdische Religion — wie nach den gemachten Erfahrungen für Heine selber — keine Religion, sondern ein Unglück ist. Mit den andern Religionen, die mit Voltaireschen Gesten verzerrt geschildert werden, kommt er noch weniger aus und verharrt deswegen in dem verwässerten, nicht eben stolzen Judentum der Hamburger Reformler, die der Dichter schon häufiger angegriffen hatte.

Die Hamburger Reform ist ja schon allein wegen der damaligen Dezentralisation der Juden vergeblich gewesen; und sie ging in der Tat nicht von Charakteren aus, bei denen der Stolz jüdischen Selbstgefühls vorauszusetzen war. Die nächste Generation trat vielfach über, und Gumpelino kann als Typ eines ‚fortentwickelten' Tempeljuden angesprochen werden. In seiner Ehrlichkeit und grotesken Skepsis ist Hyazinth ungleich gütiger geschildert als sein Herr. Und die alte Gemütsliebe spielt dem Dichter hier sogar einen unerwarteten Streich:

Er läßt Hyazinthos von einem treu-altjüdischen Hausierer erzählen, und plötzlich verläßt ihn, der kurz vorher noch die andern Konfessionen so spöttisch abtat, alle Ironie; es entsteht ein Schabbesbildchen aus der Stube des Moses Lümpchen, das der jüdischen Umgebung des Memoire über Polen entnommen zu sein scheint und jene wehmütige Zärtlichkeit ausströmt, wie sie späterhin von Kompert und Franzos gepflegt wird. Wesentlich ist es, daß Hyazinth und Gumpelino die einzigen voll charakterisierten und lebendigen Gestalten Heinescher Dich-

tung sind. In der anschließenden ‚Stadt Lucca' werden die Berliner getauften Juden, in deren Händen jetzt das ganze Christentum sei, nochmals gesondert ironisch gehechelt.

Platens Hinrichtung ist im Vergleich zu dieser Satire eine wirklich blutige Handlung. Der namenlose Haß des Juden, dem eine ebenso inbrünstige Liebesfähigkeit gegenübersteht, ist eine typische Eigenschaft, ein artbildendes Merkmal, das uns bei den zeitgenössischen Vertretern jüdischer Polemik oft genug begegnet. Heines Reisebilder sind ja Vorbild und erste Schöpfung nicht nur solcher Polemik, sondern des modernen impressionistischen Journalismus überhaupt. Platen hatte den Dichter, von dem er nie etwas gelesen, unbegreiflich geist- und geschmacklos in seiner gegen Immermann gerichteten Schrift als ‚Synagogenstolz, Petrarch des Laubhüttenfestes, dessen Küsse Knoblauchgeruch absondern', angepöbelt.

Heine schreibt darüber an Varnhagen:

> ‚Als mich die Pfaffen in München zuerst angriffen und mir den Juden zuerst aufs Tapet brachten, lachte ich — ich hielt's für bloße Dummheit. Als ich aber System roch, als ich sah, wie das lächerliche Spukbild allmählich ein Vampyr wurde, als ich die Absicht der Platenschen Satire durchschaute, als ich durch Buchhändler von der Existenz ähnlicher Produkte hörte, die mit demselben Gift getränkt manuskriptlich herumkrochen — da gürtete ich meine Lende und schlug so scharf als möglich, so schnell als möglich. Robert, Gans, Michel Beer und andere haben immer, wenn sie wie ich angegriffen wurden, christlich geduldet, klug geschwiegen — ich bin ein anderer, und das ist gut. Es ist gut, wenn die Schlechten den rechten Mann einmal finden, der rücksichtslos und schonungslos für sich und für andere Vergeltung übt.'

Mit zermalmender Wucht greift er in der Tat Platen an, und zwar bei einer ebenso höchstpersönlichen Sache wie die Rassenzugehörigkeit, nämlich seinem sexuellen Empfinden. Ein tiefbedauerliches Unverständnis der tragischen Elemente ihrer Lebensanlagen auf beiden Seiten!

Die Maßlosigkeit dieser Polemik hat Heine unendlich geschadet, und zwar gerade beim bessern Publikum. Auch Moser, dessen Vorhaltungen ihm mißbehagten, verlor er dadurch, den getreusten, uneigennützigsten seiner Freunde. Daß er ihn so leicht, unter unberechtigten undankbaren Vorwürfen, aufgab, — ‚Du hast nie mein Leben und Streben verstanden‘ — ist, wie auch die letzten Briefe zeigen, mit darauf zurückzuführen, daß die verknüpfenden Berliner Ideen nachgerade recht zusammengeschrumpft waren. — —

Zu Beginn der Berliner Jahre hatte Hegels Philosophie in Heine die positiv religiösen Keime, die der Almansor verrät, ausgerottet. Seine religiösen Bedürfnisse waren lebenslang sehr stark. Sie konnten sich aber bei seiner echt jüdischen Geistes- und Gemütsanlage, die kühle skeptische Analytik mit mystisch träumerischen Sehnsüchten paarte, niemals in seinen gesunden Jahren einheitlich äußern, wie in einer schlichten von einem starken Strome genährten Natur. Sich in die Idee versenken zu müssen, grübelnd, analysierend, anbetend, ohne eine Idee nicht existieren zu können, das ist sein religiöser, dogmenfeindlicher Trieb, und darin liegt sein Gottsuchertum selbst in den frivolsten Zeiten seines Lebens. In dieser übersteigert zarten Religiösität, die schon durch die Spur einer Dogmenumgrenzung vernichtet werden müßte, trifft er sich wiederum mit Rahel Varnhagen.

Solange der zionistische Gedanke in ihm rege war, blieb der religiöse, den er, ‚der geborene Feind aller positiven Religionen‘, feurig ableugnete, unterirdisch lebendig, war befriedigt durch die ethische Tat, die im unbedingten Eintreten für das alte Judentum lag. Später aber, wie er sich zu objektivieren beginnt, zerschlägt sich sein religiöser Wille und bricht sich neue Bahnen.

Ein Hauptstrom ergießt sich in sein System vom Griechen- und Nazarenertum, durch das er über die Mächte innerlicher Hemmungen zu freier und genußkräftiger Weltanschauung zu gelangen sucht. Er will damit fertig werden, will über-

winden, darum erhebt er den religiös negativen Sensualismus mit einer doch so religiösen Inbrunst auf den Schild. Diese Idee taucht, sich sehr langsam zu einem System entwickelnd, schon früh auf. Sie wirkt bereits ein auf das Jahr 1824, in dem er von einem Fußfall vor der medizäischen Venus träumt, und wird von andern aus der Tiefe der Gemütskräfte aufquellenden Ideen, nach dem Zusammenbruch des Gelähmten vor ‚unsrer lieben Frau von Milo' im Jahre 1848, in allmählichem Abklingen verdrängt.

In den ‚Nordseebildern' stellt er sich in heiligem Erbarmen und schaurigem Mitleid auf die Seite der besiegten antiken Göttergestalten, die durch die Vertiefung in Homer Leben gewinnen. Vorläufig sind sie noch blasse Schemen, wie sie es im Geiste des Dichters gegen sein Ende wiederum als ‚Götter im Exil' werden, aber sie empfangen Fleisch und Blut, sobald er seine Idee soweit entwickelt hat, daß er es ihnen zu geben vermag. Ganz intellektuell erwirbt sich der Künstlerjude die Verwandtschaft mit den Hellenengöttern, die er aus seinem Hirn heraus gebärt. Im sechsten Kapitel der Stadt Lucca wird ihre heitere Versammlung noch von Jesus, dem bleichen, bluttriefenden Juden, aufgelöst, und es wird ihnen die später als nazarenisch empfundene Schmerzverklärung, Hölderlinschen Gedanken ähnlich, angedichtet. Aber die ‚gotische Lüge' wird den olympischen Göttern schon dort gegenübergestellt. In der Meereseinsamkeit des Jahres 1830 geht ihm mit der Bibellektüre die Vergeistigungsidee des Judentums auf, und vorher schon beim Besuche des Deisten Börne wird er sich seines nicht ohne wohlgefälligen Seitenblick auf Goethe — der es aber a priori besessen! — festgestellten Hellenentums bewußt. In den Jahren 1830 bis 1840, wo er im ‚Zenith seines Fettes' steht, zerfällt für ihn die Menschheit in Spiritualisten, das sind vergeistigungs- und qualsüchtige Juden, Nazarener, und in Sensualisten: schönheitsfreudige, harmonische Hellenen. Mit diesen immer schärfer präzisierten Ideen nimmt Heine Nietzsches Hauptgedanken vorweg. Es ist gewissermaßen die Huldigung des Dankes, den

ihm Nietzsche schuldet, wenn er Heine das letzte Weltereignis der Deutschen nennt. Nietzsche ist es auch, der den Juden überhaupt jene ‚Reinlichkeit des Denkens‘ zuerkennt, durch die Heines Schmerzensjahre später verklärt werden.

Der Vollmensch, dem die Zukunft gehören wird, ist dem Dichter der Vereiniger des sensualistischen und spiritualistischen Daseinsprinzips, wie ihn vornehmlich Shakespeare darstellt. Mit diesen Andeutungen gelangen wir aber schon tief in die Pariser Zeit hinein, deren lange Dauer er, erwartungsvoll und revolutionstrunken, europäischer Mensch, beim Abschied von Deutschland nicht voraussehen konnte.

Fünftes Kapitel.

Das unbändige Freiheitsgefühl, von dem Heine in Italien ergriffen worden war, beherrschte ihn wieder in der ersten Pariser Zeit, als er noch kein Heimweh verspürte, und der Aufenthalt in der Fremde sich noch nicht zum Exil ausgewachsen hatte. Wie ein Rausch überkommt ihn die Erkenntnis, daß es im neuen Jerusalem der Freiheit kein Gettho gibt, dessen Anblick schmerzhafte Brudergefühle auslöst und dabei ästhetisch abstößt, keine hämischen halbgebildeten mehr oder minder getauften Juden, keinen Familienklatsch, keinen Antisemitismus, keine Beschränkungen durch irgendeine Priestergilde. Hier entfallen jene ewigen Bemühungen um Amt und Lebensstellung in reaktionären Staaten, die Besorgnis um jedes Wort, das seinem kecken Munde entschlüpft. Das spottfrohe Heidentum — man müßte es gerechter Dissidententum nennen — der Italienreise erfüllt jetzt fast alle Äußerungen seines Genius. Er übt es um so unbedenklicher, als seine zur Weltanschauung reifenden sensualistischen Ideen es gutheißen, es mit einer gewissen Autorität legitimieren. Dieser Unbesorgtheit kam der genius loci, die religiöse Verkümmerung Frankreichs, bereitwilligst entgegen. So unreinlich die energisch zur Schau getragene Fleischlichkeit der Pariser Anfänge auch anmutet, sie ist psychologisch ebenso erklärlich wie ihre Stimmungsursprünge.

Der erste Band des Salon enthält neben den Zeugnissen toller Liaisons im ‚Schnabelewopski' Heines unmoralischste Dichtung. Die Freude an hoher Kultur und Lebensverfeinerung nebst ihren Schattenseiten blitzt in übersteigertem

Befreiungsjubel daraus hervor. In erhitztem Tanze gleiten Kindheitserinnerungen, polnische Reminiszenzen, die unaussprechlichen Erlebnisse im bestgehaßten Hamburg vorüber. Die Schellenkappe klingelt und die Pritsche knattert.

Und doch werden zwischendurch hohe geistige Probleme berührt. Die seltenen Träume der Alten werden verglichen mit denen der Juden, dem Volke des Geistes und der Christen, dem Geistervolke. In der später von R. Wagner danklos verwerteten Sage vom fliegenden Holländer, dem ewigen Juden des Meeres, — Heines eigene Schöpfung in ihren wesentlichen Bestandteilen, — klagt unterirdisch das alte Lied von Ahasverus, schon früher gelegentlich heraufbeschworen, mit. Das ganze lustig prasselnde Feuer versinkt, wie die dunkle Flamme jüdischen Märtyrertums plötzlich lautlos zum Himmel züngelt: Der Student Simson fällt im Kampfe für die Existenz des alten Fetisch Jehova, durchbohrt von einem Verfechter Fichtescher Philosophie. Dieser Simson trägt die geistige — und leibliche — Physiognomie des Berliner Zionistenkreises, Züge von Ludwig Markus und Moser, vielleicht auch von Börne.

Wie in den fast ebenso frivolen Bädern von Lucca als stille Insel das Diogenesglück des altjüdischen Hausierers Lümpchen, so ragt im Schnabelewopski-Fragment die abschließende Episode des kleinen Simson aus den ruhlosen Wogen des Spottes empor, auch ein Denkmal unversiegbarer Gemütsliebe, dessen strenge Stärke diese blasphemische Dichtung entgiftet, ihren Schöpfer entsühnt. Mit einem jubelnden Blick auf den biblischen Simson, der die Philister schlug, in der trotz seiner Niederlage ungeschwächten Hoffnung auf den endlichen Sieg des jüdischen Deismus, stirbt Simson unter den ehernen Klängen des 16. Kapitels vom Buche der Richter.*

Vielleicht sollte dieser ‚Champion des Deismus' eine Karikatur werden, aber, wie es Shakespeare im Kaufmann von

---

* Man höre einmal diesen Abschluß von Ludwig Hardt rezitieren!

Venedig begegnete, ‚der Genius des Dichters, der Weltgeist, der in ihm waltet, steht immer höher als sein Privatwille‘, und so entstand diese Apotheose, bei deren Anblick uns das Weinen nahe kommt. Es läßt sich nicht leugnen: So viel blendende Geistigkeit bei Entwicklung des Sensualismus und der damit zusammenhängenden Gedankenketten aufflackert, solch schlichte, rein dichterische Schilderungen, wie die zu Beginn des Rabbi von Bacharach, dann des bescheidenen Glückes von Moses Lümpchen, hier des Simson, und später noch wiederkehrend: all diese geheimen Opfer am Altare der Gemütsliebe sind nicht nur ungleich näher und eindringlicher, sie tragen auch den Stempel tieferer Wahrhaftigkeit. Sie sind die ewige Frucht einsamer Selbstbesinnungsstunden nach toll sensualistischen Räuschen. Derselbe Band sollte auch, wie ein Brief an Merckel verrät, den Rabbi enthalten.

Vorher schon war ‚die romantische Schule‘ erschienen, deren Vorwort ein religiöses Bekenntnis enthält: ‚Ich gehöre nicht zu den Materialisten, die den Geist verkörpern; ich gebe vielmehr den Körpern ihren Geist zurück, ich durchgeistige sie wieder, ich heilige sie. Ich gehöre nicht zu den Atheisten, die da verneinen; ich bejahe. Die Indifferentisten und sogenannten klugen Leute, die sich über Gott nicht aussprechen wollen, sind die eigentlichen Gottesleugner. Solche schweigende Verleugnung wird jetzt sogar zum bürgerlichen Verbrechen, indem dadurch den Mißgriffen gefrönt wird, die bis jetzt noch immer dem Despotismus dienen. Anfang und Ende aller Dinge ist in Gott.‘

Mit diesem Bekenntnis tritt Heine in die Reihen der Vorkämpfer des Saint-Simonismus, der just damals ihm als endgültige Ergänzung seiner hellenischen Anschauungsweise erscheinen mußte und ihn bis zur Erkenntnis seiner Lächerlichkeit jahrelang fesselte.

Der Saint-Simonismus war nach dem bereits 1825 erfolgten Tode seines Begründers durch dessen Schüler, vorzüglich Enfantin, fortgebildet worden. Seine Hauptthesen waren die Erhebung der Arbeit zum heiligenden Prinzip, die Bestim-

mung des Lohns dem Arbeitsanteil gemäß, ferner die Rehabilitation des Fleisches. Hierin konnte Heines stets bewiesene Philanthropie, sein soziales Gefühl, das bei ihm ebenso klar wie das Pathos der Distance ausgeprägt war, eine Möglichkeit zur Beglückung der schmerzbeladenen Menschheit erblicken. Die Manifestation des Göttlichen in der Materie, durch die jene vergöttlicht wird, also auch die Sinnlichkeit, das dritte Testament vom ausgelittenen Leide äußern sich kräftig in den Gedichten jener Zeit wie in der romantischen Schule.

Stärker aber zogen ihn religiöse Mächte zum Saint-Simonismus. Die französische Forschung hat festgestellt, daß er die grobe praktische Seite des bald wegen Unsittlichkeit von den Staatsbehörden gemaßregelten Saint-Simonismus gar nicht begriffen hat. Ihm, der es bei aller Tollheit in Sachen der Sexualethik genau nahm, kam die Praxis der Enfantinschen Lehren niemals nahe. Auch die vom jungen Deutschland zu Heines Schaden zum Panier erhobene Emanzipation des Fleisches tritt bei ihm nicht so stark hervor, um bei der Gärung seiner zahlreichen Ideen sonderlich ernst genommen werden zu müssen. Selbst in dieser Lustzeit bleibt er ein Gottsucher. Seine Briefe lassen erkennen, daß es ihm um die religiös-geistige Seite der Lehre zu tun war:

> ‚Daß sich die Saint-Simonisten zurückzogen, ist vielleicht der Doktrin selbst sehr nützlich; sie kommt in klügere Hände. Besonders der politische Teil, die Eigentumslehre, wird besser verarbeitet werden. Was mich betrifft, ich interessiere mich eigentlich nur für die religiösen Ideen, die nur ausgesprochen zu werden brauchten, um früh oder später ins Leben zu treten. Deutschland wird am kräftigsten für seinen Spiritualismus kämpfen: mais l'avenir est à nous.‘

Ein andermal schreibt er, gleichfalls an Varnhagen, dessen Gattin wir ja bereits als ‚die tiefste Saint-Simonistin‘ kennen: ‚Mit Michel Chevalier habe ich stundenlange Betrachtungen über die Religion.‘ Und im stolzen Besitz seiner saint-simo-

nistischen Religion äußert der in Gesundheit Strotzende noch 1835 Laube gegenüber seinen Hohn über ‚die pöbelhafte List der Gegner',

‚die mich gern in die Synagoge verwiesen, mich, den geborenen Antagonisten des jüdisch-mohammedanisch-christlichen Deismus. Mit welchem Mitleiden ich auf die Würmer herabsehe, davon haben Sie keinen Begriff. Wer das Losungswort der Zukunft kennt, gegen den vermögen die Schächer der Gegenwart sehr wenig. Ich weiß, wer ich bin. Jüngsthin hat einer meiner saint-simonistischen Freunde in Ägypten ein Wort gesagt, welches mich lachen machte, aber doch sehr ernsthaften Sinn hatte; er sagte, ich sei der erste Kirchenvater der Deutschen.'

Die Beiträge ‚zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' des Jahres 1834 stehen bedingungslos unter Enfantins Einfluß. Daß dies ernste Buch als Ergänzung des frivolen ersten Salonbandes dienen muß, wirkt wie ein beabsichtigter Witz. Heine will hier den Franzosen die Entwicklung von der Reformation über die Philosophie zur Revolution aufzeigen, ebenso die Vorwärtsentwicklung vom mittelalterlichen spiritualistischen Aberglauben zum modernen Pantheismus. Nebenbei aber will er, ebenfalls der übernommenen Verständigungsmission deutschen und französischen Geistes zufolge, die vom Spinozismus ausgehenden getrennten Wege beider Völker wieder zusammenführen.

Spinozas Pantheismus hatte durch Schleiermacher, Goethe, ‚den Spinoza der Poesie', Schelling eine ästhetisch philosophische Fortentwicklung erfahren, während er in Frankreich durch l'Alembert und später den Saint-Simonismus zu einer mehr praktischen stark abgewandelten Ausgestaltung gelangte. Natürlich erfuhr auch der absolute Spinozismus dadurch Veränderungen, beispielsweise äußert sich für Goethe das Göttliche in allen Dingen gleichmäßig, für Enfantins Schule in verschiedenen Graden. Von seinem Verständigungswillen beeinflußt, ist nun die Aufhellung Spinozas in Heines Buche recht eigenartig. Es

werden Spinoza die termini technici des Saint-Simonismus untergelegt, und die heilige Unschuld des geistigen, asketischen Philosophen wirkt im Gewande des irdischen Sensualismus etwas befremdend. Seine hohe Gestalt soll das System, das Heine nun einmal in jener Zeit braucht, um existieren zu können, decken. An der Aufhebung des Dualismus von Gott und Natur durch Spinoza ist ihm dabei offensichtlich weniger gelegen, als an der des Gegensatzes von Geist und Fleisch.

Bei alldem sind Heines Ausführungen von Wichtigkeit, zumal in Erwägung des gewaltigen Echos, das all seinen Äußerungen folgte. Trotz Goethes und Schleiermachers Ehrenrettungen des ‚heiligen verstoßenen Spinoza', des ‚hohen Weltgeistes, dessen einzige und ewige Liebe das Universum war', galt auch damals noch le petit Juif d'Amsterdam — wie ihn Heine zehn Jahre vorher in einem Briefe an Moser genannt hatte — als Atheist mit allen möglichen amoralischen Eigenschaften. Nur seine mathematische Konsequenz blieb unangefochten. Noch 1857 lesen wir, welch große Wirkung Berthold Auerbachs Spinoza-Roman in Holland (!) hatte, wo man den Philosophen nur als von unersättlicher Ruhmsucht gehetzten unheimlichen Gottesleugner kannte. In den dreißiger Jahren nimmt ihn Spazier in Schutz und Pfizer hebt hervor, daß man ihm vielfach eine wahre Räubermoral andichte. Demgegenüber sind Heines originelle Ausführungen von selbständigem Werte, besonders da sie Spinozas, des Juden, Person in ihrem schlichten Märtyrertum betonen.

Voller Liebe wird auch Moses Mendelssohns soziale Bedeutung für das Judentum hervorgehoben. Mit dem gepriesenen Vollmenschen Luther stellt er ihn als den Überwinder des Talmudismus und Wiederhersteller des reinen Mosaismus zusammen, nicht ohne gütig spottend seine Aufrechterhaltung des mosaischen Zeremonialgesetzes als religiöse Verpflichtung aus Gründen der Klugheit, um dem Deismus eine letzte Verschanzung zu lassen, zu verteidigen. Den Deismus des achtzehnten Jahrhunderts setzt er dem alten Judentum gleich. Obwohl das Buch gegen den Deismus gerichtet ist, und er bei-

spielsweise bei begeisterter Verehrung Goethe die Auslieferung Fichtes an die ‚Juden', — gleich Deisten, — sehr verübelt, kann er doch nicht seiner innersten Natur Gewalt antun. Ein religiöses Gefühl hält ihn davon ab, Kants Polemik gegen die Existenzbeweise Gottes weitläufig zu besprechen. ‚Schon daß ich jemanden das Dasein Gottes diskutieren sehe, erregt in mir eine so sonderbare Angst, eine so unheimliche Beklemmung, wie ich sie einst in London zu New Bedlam empfand, als ich, umgeben von lauter Wahnsinnigen, meinen Führer aus den Augen verlor.' Er rettet sich in das Bekenntnis des vergangenen Jahres: ‚Gott ist alles, was da ist', aber sehr behaglich scheint er sich in dieser Situation nicht zu fühlen.

Trotz aller Dialektik sind Gefühlskräfte dauernd in ihm am Werke, die eine wirkliche Konsequenz seiner erdachten Systeme nicht zulassen; er ist kein starker Philosoph, sein selbstquälerisches Künstlerjudentum läßt sich nicht ersticken, auch wenn er es versucht, zu den abstrakten Regionen des gottreinen Geistes aufzuschweben.

Das Jahr 1836 bedeutet in Heines Leben einen starken Einschnitt. Die Glanzzeit neigt sich ihrem Ende zu. Er richtet an die Fürstin Belgiojoso einen ganz unverstellten Brief, der seine neue Friedlosigkeit, sein tiefes Leiden an der eigenen Persönlichkeit, aufdeckt. Schon damals ist er im Herzensgrunde kein froher Hellene mehr; der Adel, den nicht hoher Lebensgenuß, sondern der Schmerz und die Krankheit verleiht, wird ihm bewußt. Wie sein damals gedichteter ‚Tannhäuser', so möchte auch er sein Haupt statt mit Rosen mit spitzigen Dornen krönen. Der Konflikt zwischen seinen Meinungen und Empfindungen, der gerade aus der Sterbeszene des Deisten Simson im Schnabelewopski poetisch hervorleuchtete, wird hier, zwei Jahre später, ganz klar ausgesprochen:

> ‚Sie würden einen richtigen Begriff von dem traurigen Zustand meiner moralischen Gesundheit haben, wenn Sie wüßten, welche Reaktion seit kurzem sich in meinem Geiste in

bezug auf die religiösen Lehren vollzieht, als deren Gegner man mich kennt. Meine Meinungen sind im Widerspruch zu meinen Empfindungen. Ich trage einen Rosenkranz auf dem Kopf und den Schmerz in meinem Herzen. Ich dürste nach moralischer Einheit, meine Ansichten mit meinen Gefühlen harmonieren zu lassen.' . . .

Aber wie der edle Tannhäuser, ein Ritter gut, dem die Seele krank worden ist, und der nach Bitternissen schmachtet, nach vergeblichen Erlösungsversuchen in die alte freudige Hölle der Sinnlichkeit zurückkehrt, so geschieht es auch mit seinem Dichter, der verdammt wird, sich immer fester mit der Geliebten, Mathilde, durch Heimatlosigkeit und verzweifelte Brunst zu verketten, entsetzlich zwischen Leid und Lust und neuer Qual umhergetrieben. Man vergegenwärtige sich diese Versteinerung seelischer Organe: der größte deutsche Liebessänger ist verurteilt, bei feinster Sensitivität nach jugendlichem Liebesunglück nur die grobsinnliche Seite der Liebe kennen zu lernen! Um diese Zeit fühlt er auch, daß die Heimat, die bei allem Spotte unendlich geliebte Heimat, sich ihm dauernd verschließt, daß der freigewählte Aufenthalt zum Exil wird, und plötzlich ist ihm seine grauenhafte Verödung in diesem glänzenden Elend klar. Dem gleichen Jahre entstammt das aus voller Kobelethstimmung heraus geborene Gedicht ‚Neue Melodien spiel' ich', mitten im rauschenden Jubel ein Haltesignal der wehen Resignation.

Die große Hetze beginnt gegen ihn. Die alten Freunde fallen im Sturme der Staatsgewalten wie welke Blätter von seinem Lebensbaume ab, er sieht sich und die Frau, für die er sich verantwortlich fühlt, auch materieller Not preisgegeben. Aus dieser ‚schmerzlichsten Passionszeit seines Lebens' — er ahnte ja seine Zukunft nicht! — stammt der letzte Brief an Moses Moser, in dem er ein Darlehen erbittet. Er glaubt sich verpflichtet, in diesem Briefe dem ehemaligen Freunde zu erklären, warum er zum Zorne der Juden ‚nicht das Schwert ziehe für ihre Emanzipation in Baden, Nassau oder sonstigen Krähwinkelstaaten. O der Kurzsichtigkeit! Nur vor den Toren Roms

kann man Karthago verteidigen. Hast auch Du mich mißverstanden? Ich schreibe Dir diese Zeilen aus Avignon, der ehemaligen Residenz der Päpste und der Muse Petrarcas, ich liebe diesen ebensowenig wie jene; ich hasse die christliche Lüge in der Poesie ebensosehr wie im Leben.‘

Besonders der edle Gabriel Rießer hat damals für die Emanzipation der deutschen Juden in den Kleinstaaten, zäh und unermüdlich vorwärtsschreitend, Unschätzbares geleistet; er brachte die Judenemanzipation erst auf das Programm des deutschen Liberalismus.* Heines Unteilnahme bei diesem Werke erregte gegen ihn die Abneigung Rießers wie der andern Hamburger Juden. Für ihn, der diese Fragen aus ganz anderer Perspektive anschaute, für den es sich wie immer um alles oder nichts handelte, konnte diese langwierige Lösung der Emanzipationsfrage durch emsige Kleinarbeit nicht in Betracht kommen. Es ist in der Tat sehr fraglich, ob nicht Heines bloße Existenz, als Beweis, welcher Kulturfaktor ein deutscher Jude im deutschen und europäischen Kultur- und Geistesleben sein konnte, mehr für die Emanzipation der Juden wirkte, als Rießers ebenso selbstlose wie unkünstlerische Natur in all ihrer Rastlosigkeit! Das erkannte Heine selber bereits lange Jahre vorher.**

In das Jahr 1836 fallen die heftigen Angriffe gegen ‚das junge Deutschland‘, die vornehmlich von Wolfgang Menzel, dem ehemaligen Genossen, ausgehen. Obwohl zum jungen Deutschland außer Heine, der ihm eigentlich nur bedingt angehörte, kein Schriftsteller jüdischen Stammes gerechnet werden kann, — denn Börne wurde selbst von Regierungs wegen nicht der Gruppe eingegliedert, — wurden sie als ‚junges Palästina‘ verhöhnt. Menzel, der feige Teutomane und Judenhasser, schil-

---

* Vergleiche meine Einleitung der Broschüre ‚G. Rießer, Reden zu freiheitlicher Entwicklung‘ (Vorkämpfer deutscher Freiheit. Heft 38. München).

** Vergl. Seite 34: Brief an Moser.

derte das junge Deutschland als eine Gruppe vaterlandsloser Juden, die ihrem Hasse gegen das Christentum, die Moral und den Staat in systematischer Zerstörungswut Luft machen.

Durch seine Schrift ‚Über den Denunzianten‘, die er mühevoll zum Druck förderte, versuchte Heine in namenlosem Zorn über Menzels Gemeinheit ihn vor die Pistole zu bekommen. Er lehnt darin als Gegner jedes Deismus die ‚überwelken Reize der Synagoge‘ heftig ab. Hier verwahrt er sich als europäischer Mensch gegen jegliche Rassemäkelei: ‚Wir aber sind keine altdeutschen Rassenmäkler, wir betrachten die ganze Menschheit als eine große Familie, deren Mitglieder ihren Wert nicht durch Hautfarbe und Knochenbau, sondern durch die Triebe ihrer Seele, durch ihre Handlungen offenbaren.‘ In dem bereits zitierten Briefe an Laube schäumt er vor Wut über die in ihrer Plausibilität sehr gefährliche Verleumdung: sein, ‚des geborenen Antagonisten des jüdisch-mohammedanisch-christlichen Deismus‘ gegen das Christentum ebensogut wie gegen alle positiven Religionen gerichtete Äußerungen sollten ihre Wurzel in seiner Abstammung haben, wären eine Folge jüdischer Feindschaft. Menzel, der überhaupt in seltener Reinheit aller deutschen Eigenschaften ermangelte, stellte sich natürlich nicht.

Eine andere für uns bedeutsame Folge dieser Hetze gegen das junge Deutschland bilden die von jüdischer Seite damals ausgegangenen Schriften, die zu Heines Judentum Stellung nehmen. Zweifellos sind sie nach Menzels Angriffen, denen Heines Erwiderung erst nach mehr denn einem Jahre infolge der Zensurbeschränkungen folgen konnte, in ihrer Tendenz, von dem Dichter abzurücken, mitbestimmt. Aber sie sind wesentlich für die damalige Unklarheit über die Prinzipien des Judentums in den Kreisen seiner Gläubigen und für die Unmöglichkeit ohne historischen Abstand gerade Heine gerecht zu schauen, seine Entwicklungslinien zu verfolgen:

Mit einer von bekannter Begeisterung für die Glaubensgemeinschaft erfüllten Schrift über ‚das Judentum und die neueste Literatur‘ tritt Berthold Auerbach auf den Plan.

Aber er kann Heine nicht verstehen, weil es für ihn, den auf dem Lande gewachsenen schlichten Halbbauernsohn, nur eine jüdische Religion gibt, während ihm die rassen-problematische Seite damals mehr noch als später etwas ganz Fremdes ist. ‚Die Religion des Judentums wie die des Christentums stehen beide unter derselben Fahne des Gegenkampfes gegen sensualistische Extravaganzen.‘ Unter Hinweis auf Voltaire, die Enzyklopädisten, D'Alembert, und andere erklärt er, daß die antichristlichen Tendenzen keineswegs jüdischen Ursprungs sind, und er versteigt sich zu einer Äußerung über Heine, die wir mit einem Lächeln quittieren: ‚Aber wo ist ein Federzug, der dem Judentum an sich angehört, wo ein einziges Wort, das er nicht auch als Christgeborener hätte aussprechen können?‘ Er lehnt Heine als Juden grundsätzlich ab und schließt mit einem Worte, das, obwohl Rießers Kopf entsprungen, bei der Kompliziertheit der Fragen eine Banalität ist:

> Einen Vater in den Höhen,
> eine Mutter haben wir,
> Gott, ihn, aller Wesen Vater,
> Deutschland unsre Mutter hier.

Eine zweite Schrift desselben Jahres stammt von Weil* über das junge Deutschland und die Juden. Er polemisiert gegen die anonyme Schrift ‚Die jeune Allemagne‘, in der die Juden aufgefordert werden, sich zu entnationalisieren, und zeigt dabei gleichfalls völliges Unverständnis der Rassenfrage. Von Heine behauptet er, wie Voltaire im Judentum die Mutter des Christentums, so hasse Heine im Christentum die Tochter des Judentums. Als Beweis dient ihm jene hastige Erklärung, die Heine im Hochgefühl seines Saint-Simonismus und in der Gegnerschaft zum Deismus 1835 in Erwiderung der Angriffe gegen ihn als Juden im Journal des Débats veröffentlicht hatte: Er kenne das Judentum gar nicht.

* Nicht Alexandre Weill.

Eine dritte ausführliche Darlegung erhalten wir in Gabriel Rießers jüdischen Briefen, allerdings erst vom Jahre 1840. Sie ist wesentlich gegen die Schrift des schulmeisterlichen Pfizer, der ‚reflektierenden Fledermaus‘, gerichtet. Rießer ist empört über Heines Frivolität und Blasphemie, die sich in den uns bekannten Werken äußerte. Ebenso mußte ihn, den strengen stets gezügelten Kämpfer, Heines Sensualismus abstoßen. Während er noch 1831 über Heine und Börne sagte: ‚Der gütige Vater der Menschen und der Liebe möge solche Seelen mit einer wärmenden Umhüllung liebender Herzen umgeben, die die rauhe Luft des Hasses von ihnen fernhalten! sonst werden sie auf die eine oder die andere Weise der Notwendigkeit ihren Tribut zahlen müssen‘, hat sich nun sein Urteil sehr verschoben. Er leugnet, daß Heines Gemütsleben in irgendeinem Zusammenhang mit Richtungen und Bestrebungen des Judentums stände, sonst wäre die Rücksichtslosigkeit seiner Witze gehemmt worden. Zur Rassenfrage verhält er sich wie Berthold Auerbach. Unter Zurückweisung der Anwartschaft Heines, dem nur sein Talent und sein Egoismus wertvoll sei, nennt er sich als Repräsentanten des Judentums.

Hätten damals die Vorkämpfer des Judentums gründlich und klar die Rassenfrage aufgedeckt und besprochen, die von den christlichen Gegnern so oft vergeblich aufgerollt wurde, statt mit nivellierenden Versicherungen jeder endgültigen Erörterung aus dem Wege zu gehen, so würde sie heute als sehr lebendiger Anachronismus die Juden nicht mit so viel Schmerzen und unlösbaren Problemen quälen!

Rießer wehrt sich auch gegen die Einreihung Heines in die von Spazier und Breza herausgegebene ‚Galerie ausgezeichneter Israeliten‘, die sicherlich — der polnische Jugendfreund Graf Breza veranstaltet ja 1838 das Buch! — mit Heines Genehmigung geschah. Ein trefflicher Exkurs über die Besonderheit des jüdischen Humors, wie ihn Heine am stärksten besitzt, im Gegensatz zum christlichen, wird dort den biographischen Notizen angegliedert. Überhaupt war man sich auf christlicher

Seite, freundlich oder feindlich, über Heines ‚eingefleischtes‘ Judentum niemals im unklaren!

Schon im Jahre 1838 beweist Heine, welches Unrecht ihm die Juden zufügten, indem sie ihn zum gehässigen Feinde stempeln. Ihrer positiven Religion grollt er noch in gleichem ehrlichem Zorne gegen die Menschenmäkelei des Deismus, aber all die Imponderabilien der Rasse, der Gemütsliebe, hat er sich auch aus den schlimmen Kämpfen der letzten Zeit unversehrt gerettet. Diese Zeugnisse der Anhänglichkeit ergeben sich nie als natürliche Notwendigkeit behandelter Stoffe, sondern ohne organischen Zwang wachsen sie hervor aus den unbewußten Regionen ihres Schöpfers, in deren geheimnisvolle Tiefen auch seine glänzendste ‚destruktive‘ Dialektik nicht hinabfand. Bereits im siebenten der Briefe an Lewald über die französische Bühne, aus denen auch ständige Beschäftigung mit rabbinischer Literatur hervorgeht, verdichten sich die vor zehn Jahren in London empfangenen Eindrücke von Keans Shylock zu einem grandios erfaßten Bilde des Kaufmanns von Venedig, das hinter der bewegten Oberfläche die gewaltigen Hintergründe ahnen läßt.

Diese Hintergründe sind in Heines Begleittext der Stahlstiche von Shakespeares Mädchen und Frauen bei Betrachtung der Jessika und Porzia das Hauptthema. Er ist der mit Inbrunst bewiesenen Überzeugung, daß gegen Shakespeares eigentlichen Willen der Kaufmann von Venedig statt eines Lustspiels die Tragödie des Unterdrückten wurde. Er verherrlicht, auf einmal ganz Partei, in dem rachdürstigen Shylock trotz seiner Geldliebe die jüdischen Familiengefühle in ihrer rührenden Innigkeit. Jessika ist ihm keine typische Jüdin, sondern nur eine mannstolle Evastochter. Als einzige jüdische Eigenschaft an ihr bezeichnet er die in einem kleinen Zuge hervortretende Schamhaftigkeit. Diese Keuschheit bringt ihn zu einem Vergleiche zwischen Judentum und Germanentum, deren Wahlverwandtschaft in der Sittlichkeit ihm auffällt. Sie scheint ihm in gemeinsamen Urwurzeln tiefer begründet als durch die Tatsache, daß Judas Familienchronik, die Bibel, auch das ger-

manische Erziehungsbuch wurde, und beide der gleiche Haß gegen das verfallende Römertum beseelt. Das Judentum trägt von alters her das moderne Prinzip in sich, zu dem sich Europa langsam erhebt. Der Haß gegen die Juden und ihre Knechtung, für die der Kaufmann von Venedig ein schauerliches Bild ist, beruht nur auf sozialer Basis, weil die Juden sich reichlicher die Mittel zum Lebensgenuß zu verschaffen wüßten.

Diese hymnisch-parteiische Begeisterung ebbt ab. Der Dichter ist ja Gegner des Deismus: und so schildert er in den Begleitworten zum Bilde der Porzia den in der Synagoge von Venedig erlebten Versöhnungstag voller wehmütigem Mitleid für ‚die fixe Idee', der sie sich seit Jahrtausenden opfern. Zum Schlusse aber steigt er wieder zu visionärer Kraft im Verstehen ihres qualvollen Märtyrertums empor. Und bei der Schilderung des reichen genußfrohen Hauses der Porzia stellt sich der Sensualist auf Seite des kunstarmen Shylockhauses. Gegen solche aus allen Tiefen geschöpften geistigkünstlerischen Emanationen seiner innerlichen Persönlichkeit bedeuten die lärmigen spottsprühenden Äußerungen seiner heidnischen Zeit herzlich wenig!

Nach den Kämpfen, die im Jahre 1836 wuchtig eingesetzt hatten, tritt zu der alten stets neu hervorbrechenden Gemütsliebe auch ein jüdisches Solidaritätsgefühl, obwohl die Abneigung gegen den Deismus noch fast für die Dauer eines Dezenniums anhält. Fand es schon in den Shakespeareinterpretationen völlig unvermuteten Ausdruck, so gab das Jahr 1840 eine noch günstigere Gelegenheit zur Vertretung im Zusammenhange mit politischen Vorgängen.

In den Berichten für die ‚Allgemeine Zeitung', die erst 1854 in der Lutetia als Buch erscheinen, tritt er im Mai und Juli in vier Aufsätzen mit großer Energie gegen die Judenverfolgungen in Damaskus auf, die ihm als Freund der Menschheit ein Herzeleid sind. Damals beginnen Heines Artikel den Davidsschild, das Mogen Dovid, als Signet zu tragen. Es handelt sich um den berühmten Ritualmordprozeß gegen die Damaszener Juden, die einen Kapuziner geschlachtet haben sollten und aus politischen

Gründen vom französischen Konsul der Wut der christlichen Geistlichkeit ausgeliefert wurden.

In seinem ersten vom glühenden Ernste der Humanität getragenen Berichte klärt Heine diese Machenschaften auf. Im zweiten klagt er Thiers der Gleichgültigkeit in dieser die Interessen der Menschheit angehenden Sache an und beweist die Minderwertigkeit des französischen Konsuls in Damaskus. Dieses Auftreten gegen Thiers ist ein Beweis männlichster Charakterstärke im Kampfe für die Sache der Unterdrückten. Denn durch Thiers hatte Heine, von gemeiner Lebensnot bedrängt, jene Pension bekommen, die Frankreich ohne irgendwelche Gegenforderung als großes Almosen seinen aus politischen Gründen eingewanderten Gästen gab, zu denen auch der vertriebene Schwedenkönig gehörte.

Im dritten Berichte beschäftigt er sich mit dem Verhalten der französischen Juden zu den Damaszener Vorgängen. Das Geld ist wie bei den übrigen Franzosen ihr Gott; ihr mangelndes Interesse an den schauerlichen Ereignissen geißelt er mit bitterstem Hohn. Sie sind zu herzensträge, für ihre Glaubensgenossen einzutreten; und die getauften Juden führen ‚aus feiger Hypokrisie über Israel noch ärgere Mißreden, als dessen geborene Gegner‘. Cremieux dagegen, der edelsinnige spätere Gründer der Alliance Israélite Universelle und französische Ministerpräsident, wird mit herzlichen, wie persönliche Dankbarkeit anmutenden Worten für sein selbstloses Eintreten gepriesen.

Ende Juli kommt er nochmals auf die gefolterten Juden zurück. Daß im modernen Frankreich dem Blutmärchen Glauben geschenkt wurde, ist ihm kein Zeichen von religiösem Fanatismus, sondern scheint ihm aus dem blinden Zorn der Franzosen gegen jegliche Religion zu folgen, die sie aller Untaten für fähig hielten. ‚Daß in Deutschland über jene Vorgänge keine so bornierten Meinungen aufkommen konnten, zeugt nur von unserer größeren Gelahrtheit; geschichtliche Kenntnisse sind so sehr im deutschen Volke verbreitet, daß selbst der grimmigste Groll nicht mehr zu den alten Blutmärchen greifen darf.‘ (!)

Im gleichen Jahre erscheint im vierten Bande des Salon neben den schon erwähnten Theaterbriefen an August Lewald der Rabbi von Bacherach. Die Beziehungen zwischen diesem dichterischen Werke, das aus dem Blutmärchen wie eine Passionsblume emporwächst und der Blutbeschuldigung von Damaskus, der er die sittlich ernsten journalistischen Berichte gewidmet, wird den historisch stark empfindenden Dichter zur Herausgabe gerade in diesem Jahre mitveranlaßt haben. Vor mehr denn drei Lustren hatte er das erste Kapitel geschrieben, nun schließt ein drittes, vermutlich rasch diktiert, das Fragment.

Von Isaak Abarbanel, der schon in den Göttinger Moserbriefen aufgetaucht war, tritt uns entgegen. Er ist jener ‚junge spanische Jude, der sich aber aus Luxusübermut taufen läßt', der Moser das Geständnis einer nicht sehr nobeln Handlung übermittelt hatte. Aus dem Sittengemälde des mittelalterlichen deutschen Judentums, dem alten in lauten Klagen ausbrechenden Märtyrerlied, soll hier eine Selbstverteidigung, eine Entsühnung werden.

Abarbanel, der getaufte Heinrich Heine, führt mit dem Rabbi, aus dessen Antlitz wohl Mosers idealisierte Züge hervorlauschen, unweit der Frankfurter Synagoge ein Gespräch über seinen Glaubenswechsel. ‚Der Verkehr mit dem Volke Gottes ist sonst nicht meine Liebhaberei, und wahrlich nicht um zu beten, sondern um zu essen, besuche ich die Judengasse.' Die Konfession des Sensualisten findet endgültige Formulierung: ‚Ja, ich bin ein Heide, und ebenso verhaßt wie die dürren freudlosen Hebräer sind mir die trüben qualsüchtigen Nazarener.' ‚Unsre liebe Frau von Sidon', die er anbetet, ist eine Schwester ‚unsrer lieben Frau von Milo', von der ihr Enthusiast acht Jahre später schmerzlichen Abschied nehmen sollte. Mit dem Bekenntnis zum Sensualismus bricht die Erörterung der schwebenden Frage ab, und in Erwartung jüdisch-kulinarischer Genüsse endet das Bruchstück. Der dunkle Schmerzenston wird aber doch in den Worten der schönen Sarah angeschlagen über das Haus, ‚welches Israel heißt und sehr elend ist, und auf den Gassen verspottet wird von den Söhnen des Glücks'.

Statt des historischen objektiven Judenromans besitzen wir ein kompositionell unzulängliches subjektives Fragment, dessen unsterblicher Wert vielleicht darin liegt, daß es in Aufbau, Handlung und Sprache am reinsten die typischen intellektuellen und künstlerischen Eigenschaften des größten deutschen Dichters jüdischer Rasse und ein Teil seiner inneren Lebensgeschichte spiegelt.

Als letztes Werk dieses produktiven Jahres kommt die Denkschrift über Ludwig Börne in Betracht. Den Entrüstungssturm, den sie im Lager der Anhänger Börnes hervorrief, können wir heute nicht mehr recht begreifen; denn bei aller Ablehnung stellt Heine seinen geistigen Antipoden in vieler Hinsicht an Lessings Seite. Seine — und Goethes — hellenische Lebensbejahung verteidigt er gegen Börnes frostiges Nazarenertum. Das in langer Bemühung erworbene System wird hier zum letzten Male unter schmetternden Fanfarentönen vertreten. Freilich wird seine Abneigung auch auf der Unheimlichkeit beruhen, die Börnes stets und unbedingt gradlinige ethische und unkünstlerische Persönlichkeit ihm einflößte. Aus demselben Empfinden heraus muß er auch Moser leichter aufgegeben haben.

Börnes Feindschaft fand ihren Ursprung darin, daß der Dichter politisch nicht bedingungslos Partei genommen, daß er es gewagt hatte, dem Grundsatze vom künstlerischen Selbstzwecke zu folgen, soweit es die Not der Zeiten erlaubte. Wie Rießer verkannte er das Recht des Genies, aber nicht nur Heine, sondern auch Goethe gegenüber. Die unsauberen durch Frankfurter Juden verbreiteten Klatschereien Börnes über Heine sind übrigens recht wenig ethisch, durch seine Hypochondrie aber erklärlich.

Daß Heine dies Buch schrieb, beruht auf dem moralischen Reinigungshunger, ‚den jeder ehrliche Mann fühlt, wenn er sich in eine zweideutige Handlung verflochten sieht‘ und von dem er seit seinem Übertritt verfolgt wird. Verletzte Eitelkeit spielt natürlich mit.

Neben den liebenswürdigen Reminiszenzen an die Spaziergänge durch die Franfurter Judengasse unter Börnes Führung und Belehrung über jüdische Gebräuche bewegen uns die in die Denkschrift als ‚Berg' eingeschalteten Briefe aus Helgoland vom Jahre 1830, deren Schönheit den Verlust ihrer Quelle, der Memoiren des Dichters, tausendfach beklagen läßt. Die damalige Bibellektüre vermittelt Heine nicht nur den Begriff der geistigen Abstraktion der Juden, sie läßt ihn ihre weltgeschichtliche Mission bei ihrer schaurig isolierten Stellung verstehen; ebenso ihre Entnationalisierung durch Christus, der die ganze Welt zum jüdischen Bürgerrecht emanzipierte, eine ‚großmütigere Lösung als die gegenwärtige Judenemanzipation in deutschen Staaten'. Die vom Dogma unabhängige Sittlichkeit des alten Judentums regt ihn zu allgemeinen Betrachtungen an, bei denen auch die uns bekannte ‚Reise nach Japan' von Golownin auftaucht.

Nur ein kurz'r Passus über die Juden stammt aus dem Jahre 1840, viel unbedingter preisend als das übrige. Wenn sie, die aus dem Teige sind, woraus man Götter knetet, zu ihrem Prinzipe zurückkehren, sind sie groß und sieghaft. Die Menschheit hat noch weitere Initiationen von ihnen zu erwarten. Erinnerungen an den Rabbi Manasse ben Naphtali in Krakau, mit dem er in Polen verkehrte, steigen auf, mit ihnen eine wundervolle Verherrlichung des jüdischen Messiasgedankens, den er gegen den deutschen Kyffhäusertraum ausspielt. Dieser jüdische Messias wird die Welt erlösen: ‚O zerreißt nicht, ihr goldenen Ketten! O haltet ihn noch einige Zeit gefesselt, daß er nicht zu frühe komme, der rettende König der Welt.' Im Vergleich zum Jahre 1829, wo ihm das Judentum bloß die Pyramiden überdauernde Volksmumie war, veranschaulicht diese emphatische Verherrlichung des lebendigen jüdischen Prinzips seine starke Annäherung, der er bald eindeutigen Ausdruck verleiht.

Im Atta Troll, dem letzten freien Waldlied der Romantik, steht Heine auf dem Kulminationspunkt seines Lebens.

Seine Bahn verläuft von jetzt an auf der Schattenhälfte ihrer Kurve. Hier ist er noch einmal ohne Bitterkeit heiter und frei von beklemmender Dumpfheit. Die kluge Mutter wittert in dieser Dichtung etwas von der Färbung eines Emanzipationsjuden, — der ungroßmütigen Judenemanzipation sind ja auch hier einige bloßstellende Strophen gewidmet, — es ist aber dem Dichter um eine Satire auf die menschlichen Liberalismusideen überhaupt zu tun.

Hier treffen sich auch zum einzigen Male seine künstlerischen Lebenstendenzen in ihrer klarsten Verkörperung, Diana, die Antike, Abunde, die träumerische Romantik, Herodias, der glutenkranke Orient. Schon hier hat sich die hellenische Göttin gewaltig verändert. Nicht mehr den heiter klaren Sensualismus stellt sie dar, sondern sie erscheint als leidende Zwittergestalt von Marmorkühle und Sinnenbrunst. Sie ist schon im Zustande eines verteufelten deutschen Naturgeistes, in den sich allmählich als Pandämonium die ganze frohe olympische Götterversammlung für den Dichter verwandelt.

Das Orientalische, das hier Herodias verkörpert, begleitet Heines ganze Dichtung, nicht mehr als Zionsheimweh, sondern wie ein fernes Wiegenlied. Mit gleicher Stärke wie Homer und die Romantik hat er orientalische Poesie, abgesehen von indischer speziell jüdische Dichtung, auf sich einwirken lassen. Ihr formaler Teil ist es ebensowenig wie ihr philosophischer Gehalt, der ihn anzieht, sondern die sehnsüchtig-leidenschaftliche Stimmungsfarbe, die glutenkranke Sinnlichkeit der Landschaft.

Nie hat er den Orient gesehen; aber seine Abstammung, die schwelgende Phantasie in ihrer bilderreichen Überpracht geben ihm die visionäre Fähigkeit einfühlender Schilderung. Er vergleicht seine Empfindungen für Mathilde in der Zeit des ersten Rausches mit denen des Hohen Liedes Salomonis, das ihm so oft auch Thema und Timbre seiner Gedichte gegeben: ‚Haben Sie das Hohe Lied des Königs Salomo gelesen? Nun, so lesen Sie es nochmals, und Sie finden darin alles, was ich Ihnen heute sagen könnte.‘ Der deutsche Liedersänger, der mit Wilhelm

Müller als treuster Bruder sich an den Quellen des Volksliedes trifft, trägt in sich alle fessellosen Gluten des Orients, die nach Aussprache drängen. Selbst in so deutschen Stimmungen, wie die des Harzreise-Idylls aus der Bergmannshütte, schießen plötzlich fabelhafte Wunderblumen ‚wie gedrängt von Leidenschaft' himmelhoch empor.

Seine zeitgenössischen Kritiker wollen diese orientalisch-schwere Sinnlichkeit der Vegetation, die schwüle üppige Glut gelegentlich auf die romantischen Bestrebungen zurückführen, aber man vergleiche nur die innerlich kühle Behandlung, die solche Stoffe von den andern Dichtern im Zeitgeschmack erfuhren. Man ziehe auch Calderon zum Vergleiche heran und man wird erkennen, wie dieser den Pomp, Heine die Glut des Orients veranschaulicht. Hier arbeiten unabhängig vom Nationalen, das sich in dem frühen rassen*bewußten* Zionistengedicht von Fichtenbaum und Palme manifestierte, unverlierbare Rassen*gefühle* mit. Auch bei der Bibellektüre auf Helgoland fällt dies Sicheinleben in die alttestamentliche Landschaft auf.

Im Zusammenhang mit seiner Orientliebe steht auch Heines eigentümliches Verhältnis zur Natur, seine merkwürdige lyrische Konzeptionsweise, deren Unterschiede von der Goethes oder Mörikes eine eingehende Studie erfordern würden. Die Quelle des Goetheschen Naturgefühls ist spinozistisch, er *empfängt* von diesem allgegenwärtigen Göttlichen in der Natur. Für Heine spricht die bloße Natur nicht; er muß sie beleben mit Visionen und Spukerscheinungen, die sein erregter *Intellekt* hineinhetzt, mit Symbolen, die sich stets und ausschließlich auf seinen Zustand beziehen. Er ist und bleibt in seiner Lyrik echter jüdischer Spiritualist. Er setzt die Natur zu sich ins Verhältnis, während Goethe groß empfangend sich ihr ein- und unterordnet; und dann hängt er ihr das geschmackvolle Mäntelchen der nachdenklich erworbenen Assoziation um.

An sich ist ihm die Natur bloß Fläche, Kulisse, Farbe, Hintergrund; er macht sie zum lebendigen Raum durch kontrastierende oder ihr entsprechende Assoziationen, die aus *ihm*

herauswachsen. Dieser Geistreichtum, diese intellektuelle Würzung, macht den Franzosen sein ‚Lied' sympathischer als Goethes oder Mörikes oder Eichendorffs Lieder, in denen Baum und Wiese und Fluß in ihren eigenen Urworten reden. Mit seiner apriorischen Stimmung geht Heine in die Natur, statt diese aus ihr zu schöpfen oder durch sie zu wandeln. Diese Naturbetrachtung ist ganz orientalisch; sie tritt in allen biblischen Dichtungen hervor.

Die Gefahr einer Ausartung ist selbstredend groß. Und in der Tat hat Heines geniale Kunst, die Entzündung des dichterischen Dranges durch den Wunsch des Intellekts, die intellektualistische Ausprägung der modernsten Lyrik mitverursacht. Es kommt schließlich dazu, daß statt eines Gefühls im Dichter nur das unnaive Verstehen eines Gefühls vorhanden ist. Das deutet Heine selber 1824 in einem Briefe an Moser an.* Die lyrische Kunst ist mit durch ihn fast zu einem Gesellschaftsspiele geistreicher jüdischer junger Köpfe geworden.

Vergebens sucht Heine in der ‚romantischen Schule', mittelbar, durch Hinweis auf Goethe, seine Liebe zum Orient, der wir schon in den Memoiren frühester Jugend begegnen, als Ausfluß sensualistischen Willens hinzustellen. Er erkennt auch die schöpferischen Unterschiede ganz deutlich; wie Goethe ‚mit seinem klaren Griechenauge alles sieht, das Dunkle und das Helle, nirgends die Dinge mit seiner Gemütsstimmung koloriert und uns Land und Menschen schildert in den wahren Umrissen und wahren Farben, womit sie Gott umkleidet', während er ein andermal hervorhebt: ‚was ich aus den Dingen nicht heraussehe, das sehe ich hinein.' In Liebesglut umschlingt er Bäume und Marmorbilder, und sie werden erst lebendig in seiner Umarmung.

Es war ihm deshalb unmöglich, das eigentlich Hellenische je richtig zu fassen. Und niemals wurzelte darin sein Künstlertum! Selbst Diana und die Elementargeister läßt er in orientalischer

---

* Vergl. Seite 31: ‚Ich kann nur das Schöngefühlte anderer Menschen leidlich ausdrücken.'

Landschaft auftreten. Er ist in Stoffen, Stimmungen und dichterischer Empfängnis wirklich, wie Pache ihn einmal nennt, ‚der klassische Orientale auf dem deutschen Parnaß‘; er kennt mit volksliedhaft empfindendem Herzen die deutsche Nähe und weiß stets von jener leidenschaftlichen durstigen Ferne, aus der seine Väter gekommen sind, und von der das Buch der Bücher erzählt.

Darum ist Herodias, die Jüdin, ihm heimlich vertraut, darum grüßt sie in jener herrlichen Johannisnachtvision des Atta Troll als einzige den deutschen Dichter des Orients, des Judentums, der ihr feurig und entfesselt seine Liebe gesteht:

Denn ich liebe dich am meisten!
Mehr als jene Griechengöttin,
mehr als jene Fee des Nordens,
lieb ich dich, du tote Jüdin!

Ob er nicht auch an den Griechengöttern im Innersten geliebt hatte, was ihn tiefgeheim ans Judentum kettete: den Schmerz um versunkene Herrlichkeit?

Sechstes Kapitel

Bevor ein Kind in Erkenntnis begangenen Unrechts in Tränen der Zerknirschung ausbricht, sammelt es noch einmal alle Kraft zu trotzigem Leugnen. Dies ist Heines Haltung im Jahre 1844 bei Abfassung der Denkworte für Ludwig Marcus und seines Gedichts zur Einweihung des neuen israelitischen Hospitals, das dem Wohltätigkeitssinn Salomon Heines huldigt. Der Ton dieser Arbeiten ist sicher beeinflußt durch die Heimatbesuche, durch das Eintauchen in die ferner gerückte Familien- und Stammesgemeinschaft. Im Andenken an den einstigen Berliner Kampfgenossen Marcus beschwört er die alten Bilder wieder herauf. Er vergleicht den Verstorbenen mit Moses Mendelssohn in seiner größten Uneigennützigkeit, der duldenden Stillmut, bescheidenem Rechtssinn, lächelnder Verachtung des Schlechten und seiner unbeugsamen, eisernen Liebe für die unterdrückten Glaubensgenossen, deren Schicksal der schmerzlich glühende Mittelpunkt, das Herz seines Lebens war.

Unwillkürlich geht er näher auf den verschollenen Kulturverein zurück, dessen ‚anonyme, inkognito blutende Märtyrer‘ er mit hoher Verehrung unter Aufführung ihrer besonderen Vorzüge preist. Wie früher schon, so erfährt auch hier Eduard Gans' ‚widerwärtiger Abfall‘ parteiisch entrüstete Verurteilung. Der Zweck des Kulturvereins wird ohne Streifung der jüdisch-nationalen Seite der damaligen Bestrebungen erörtert, und der scheinlose Kampf seiner geistbegabten und tiefherzigen Mitglieder mit spitzer Ironie der ‚ekelhaft geistlos durchgeträtschten Judenemanzipation‘ entgegengehalten. Den Regierungen rät er, alles

zum Schutze des jüdischen Volkes zu tun, um den gefährdeten Deismus überhaupt vor seiner Vernichtung zu retten. Bei allem Spott, zu dem Ludwig Marcus' Körperlichkeit herausfordert, schillert die tiefe Gemütsliebe und der Groll über die Vergeblichkeit all dieses unerkannten Märtyrertums in heftigen Farben. Der Gelehrte Marcus ist ihm ebenso gleichgültig, wie der leidende Jude ihn anzieht.

In den schmerzhaften Strophen des Gedichts erscheint ihm von den großen drei Gebresten Armut, Körperschmerz und Judentum das letzte als schlimmstes. Ein tausendjähriges Familienübel, eine ‚unheilbare Brüderkrankheit' ist ihm der ‚altägyptisch ungesunde Glaube'. Ebenso störrisch zeigt er sich in den Denkworten über ‚die großmütige Grille', ‚die Rettung einer längstverlorenen Sache'. Hiermit, wie durch die Erklärung des allgemeinen Hasses gegen das Judentum, nimmt er Gedanken auf, die schon in Shakespeares Mädchen- und Frauengestalten hervortraten.

Aber die kritische Verurteilung der jüdisch-deistischen, ihre Bekenner erdrückenden fixen Idee ist schwächer geworden. Trotz aller Störrischkeit versteigt er sich nicht mehr dazu, diese als etwas Krankhaftes, Psychopathisches hinzustellen wie damals in der Wiedergabe des Jom Kippur-Eindrucks in der venezianischen Synagoge. Um diese Zeit ergreift ihn auch der Haß gegen die ‚Mönche des Atheismus, die Großinquisitoren des Unglaubens', die seiner bunten unerlösten religiösen Sehnsucht in ihrem aschgrauen heidnischen Dogmatismus immer ekelhafter werden. Er merkt, daß ‚der Atheismus nach Käse, Branntwein und Tabak zu stinken' beginnt. Es ist typisch dafür, daß er Börnes katholisierende Neigungen eigentlich mit großer Nachsicht in seiner Denkschrift behandelt hatte! Ein etwas späterer Brief an Ferdinand Lassalle hingegen führt die Abneigung gegen Felix Mendelssohn darauf zurück, daß dieser als Enkel seines Großvaters ‚christele'.

Zu Beginn des Jahres 1845 mit Onkel Salomons Testament und Karl Heines barbarischem Verhalten erlebt er den schnödesten Familienverrat, um so furchtbarer, als er kurz vorher

zweimal der Öde des Exils entflohen war, sich in der Sonne der Familieneintracht zu wärmen. In der Bitterkeit der Fremde, bei den sich immer mehr in banales Grau verlierenden ehelichen Verhältnissen trifft ihn der Schlag hämischer Familienlist, der ihm die knapp erkämpfte materielle Sorglosigkeit raubt, mit verhängnisvoller Wucht. Der mißgünstige Groll seiner krämerhaften Sippe in ihrer schleichenden Mittelmäßigkeit verschuldet den vollkommenen Zusammenbruch des seit langem nervenleidenden Dichters. Die abscheulichen Kämpfe, in denen Heine verzweifelt und um Mathildes willen würdelos wird, sind sattsam bekannt. Sie sind eine Schmach, an der das ganze Judentum, dessen Hort doch die Familie ist, mitzutragen hat; leider nicht die einzige in ihrer Art: Sie wiederholt sich im geheimen bei vielen jüdischen Künstlern und Gelehrten, deren ‚Nützlichkeit' der kaufmännische Jude nur schwer begreift. — Lähmungserscheinungen treten auf, ergreifen immer weitere Organkomplexe und bringen den Dichter langsam auf sein vieljähriges Marterlager, in die qualvolle Verdammnis eines entsetzlichen Inferno. —

Nach dem Erlöschen der Beziehungen zu Moser haben Heines Briefe bis auf wenige Ausnahmen den hohen Reiz ihres intimen Persönlichen, Bekenntnishaften zugunsten literarischen Gepräges gewandelt. Aus den Briefen an Mutter und Schwester aber lauscht sein unmaskiertes eigenstes Antlitz immer noch trotz aller Hastigkeit hervor. Ergreifend zeigen sich jene Familieneigenschaften des Dichters, die das beste Kleinod jüdischen Charakters bilden: Die rührende Anteilnahme an den Vorgängen zu Hause, eine tiefe aufopfernde Liebe zur Mutter, die als einzige seiner Familie unvergällte Dankbarkeit verdiente, und zu den Geschwistern, die reinste beste Menschlichkeit.

Selbst in seiner sensualistischen Zeit begegnen wir hier den mit echtem Nachdruck gebrauchten Äußerungen des jüdischen Familienpatriarchentums: ‚Gottlob, Gott behüte, ich danke Gott. Gott erhalte Euch, und Ihr werdet lange leben', die sich späterhin mehren. Daß er solche Redewendungen nicht aus Rücksicht auf mütterliche Religiosität gebrauchen mußte, wissen wir bereits. Jede Briefpublikation hat bisher dazu beigetragen, Heines

Charakter zu gesteigerter Hochschätzung zu helfen. Und seine eingefleischtesten Gegner auf jüdischer wie christlicher Seite haben sich in Beurteilung seiner menschlichen Persönlichkeit gewaltig wandeln gemußt. In den letzten Jahren bilden die Gespräche mit Meißner, Stahr, Weill und andern die Ergänzung der notgedrungen spärlicher werdenden Briefe.

Den Eindruck, den wir aus alledem empfangen, suchten Heines Brüder Max und Gustav in ihren späteren Veröffentlichungen zu mindern. Aus Karrieregründen waren sie vom Judentum abgefallen und bemühten sich, ihrem großen Bruder, dem unter härterem Zwang Getauften, d a s unterzuschieben, was er als ‚Christeln' am heftigsten verachtete; sie verschleierten systematisch seine Herkunft und Stellung zum Judentum aus brutalem und unstolzem Angstgefühl für ihre gesellschaftliche Stellung in St. Petersburg und Wien. Trotz ihrer angeblichen engen Beziehungen zum Bruder, dem sie durch Taktlosigkeit auch sonst schadeten, fanden sie erst mehr als ein Lustrum nach seiner Erkrankung Zeit, den Vereinsamten, bereits fünf Jahre vorher Totgesagten, zu besuchen. Und die geliebte Schwester Charlotte, zu deren Gunsten er trotz eigener Nöte von vornherein auf den Nachlaß der Mutter verzichtet hatte, kam erst 1855 mit ihrer geschwätzigen Tochter an sein Sterbelager. Sie alle bemühten sich nachträglich — und ihre Erben bis auf unsere Tage —, aus ihrem großen Verwandten ein Kapital zu schlagen, das sie wahrlich in ihm weder ideell noch materiell investiert hatten. —

Als Journalist kann Heine noch einmal zu Beginn der entsetzlichen Krankheit sein jüdisches Solidaritätsgefühl beweisen: Er schreibt einen triumphierenden Bericht über die bürgerliche Gleichstellung der französischen Juden, die im Augenblick der Wahl einiger nicht einmal durch Talent und Hochsinn hervorragender Juden in die Deputiertenkammer voll erreicht ist.

Das drapierende Lustgewand seines so abstrakt intellektuell, wie nur bei einem Juden möglich, erworbenen Sensualismus ist inzwischen durch Qual und Kummer und neue Reflexion ganz brüchig geworden, und die Stunde kommt, in der Heine von den

glänzenden Begleitern seiner gesunden Jahre, den Hellenengöttern, vor der milesischen Venus im Louvre zusammenbrechend, herzzerreißenden Abschied nimmt. Ein dichterisches Bekenntnis dieser Abkehr von Ideen, die vollgesogen sind vom Glücke seiner Glanzjahre, ist die ‚nächtliche Fahrt'. Die Interpretation dieses gespensterhaften Gedichts wurde seines Dunkelsinns wegen bisher vernachlässigt, oder man verstieg sich zu sehr abenteuerlichen Erklärungen, wie jener, die hierin das düstere Mysterium eines Ritualmordes zu erblicken glaubt.

Und doch ist in diesem Gedicht alles gesagt, um meine Annahme zu bestätigen, dies sei der schauerliche Schlußakkord des siegreichen Kampfes, den der Spiritualismus im Dichter gegen den Sensualismus geführt hat. Leid und Krankheit kommen dem Vergeistigungstriebe als Bundesgenossen entgegen. Der Dichter als Heiland, als Nazarener, reicht dem welschen Marmorbild, Dianens Konterfei, dem schon nicht mehr voll gesunden Symbol des Sensualismus, der bedrohten Schönheit, nach schwerem Kampfe selber die bittere Arznei des Todes, um sie frei zu machen von der Qual der Welt. Die Szenerie der Mondnacht am Rhein, wie sie beim Fluchtbeginn des Rabbi von Bacherach geschildert war, bildet auch hier den Hintergrund. Dort warf der Flüchtling das silberne Becken ‚schollernd in den Rhein', hier ‚schollert ins Meer' das Bild der Schönheit. Dort schrie die entsetzte Rabbinerfrau ihr ‚Schadai voller Genade', hier ruft der Dichter, als Heiland geduldig und treu das große Kreuz tragend, in der Qual seines Henkeramtes den Judengott: ‚Schaddei, Schaddei, Adonai' zu Hilfe.

Travestiert ist dieser Abschiedsgedanke im ‚Apollogott', der ebenfalls im ersten Teil des Romancero enthalten ist. Die Nonne, die sich in den Apollo verliebt hat, der unter griechischen Sehnsuchtsliedern den Rhein hinabfährt, muß hören, daß der vermeintliche Hellenengott mit seinen Musen der freigeistige Vorsänger der Amsterdamer Synagoge in Begleitung etwelcher leichter Damen ist. Die pessimistische Überzeugung von der am eigenen ohnmächtigen Leibe erkannten Ungöttlichkeit des Men-

schen hat diesen innerlichen Abschied vom Sensualismus stark befördert.

Je dämmernder die Bilder der Umgebung vor dem körperlichen Auge des erblindenden Dichters werden, in desto glühenderen Farben erstehen in seinem Innern verschollene Gesichte und verklungene Ideen. Die träumerisch leuchtende Almansorlandschaft nimmt ihn wieder auf. Aber er ist europäischer Mensch geworden, dem das Schicksal seiner Rasse nur ein Teilproblem im Menschheitsgeschehen sein kann. Zum Zionismus und zum Christenhaß der Almonsorzeit führt keine Brücke mehr. Es ist im Grunde derselbe Gedanke, den das frühe Heimwehgedicht von Fichtenbaum und Palme und nun das von dem nach seiner Frankin schmachtenden weißen Elefanten trägt, und doch, welch himmelweiter Unterschied!

Im ersten Teile des Romancero, dem Gedichtbande Heines, der am deutlichsten die Prägung der Ewigkeit besitzt, in den Historien, herrscht der titanische Pessimismus des Leidenden, dem aus seiner Qual kein Aufblick wird. Selbst die immer tiefer erfaßte Trostspenderin, die Bibel, gibt ihm Stoffe zur Gestaltung dieser Weltanschauung. König David wird als grausamer Despot geschildert; um das goldene Kalb tanzt das geldliebende Israel. Hier kann natürlich nicht die Rede von einem sinnlich ägyptischen Isiskult sein, wie ihn ein seichter Doktorand dem Dichter als seine Ansicht über den Ursprung des Jehovaglaubens an Hand dieses letzten Gedichts anhängen möchte!

In den Lamentationen ist die grelle Qual milder, obwohl man ‚den lebendig Begrabenen aus seiner Gruft rufen hört‘. In dem schmachtenden Liebesgedicht Salomos, auf dessen Ursprünge ein Brief an Moser vom Juni 1824 mit der Bitte um Übersetzung einer Psalmstelle zurückdeutet, ist er frei, in ‚Morphine‘ findet er sich in Koheleths erfahrungsreiche und gedämpfte Resignation: ‚Gut ist der Schlaf, der Tod ist besser — freilich das beste wäre, nie geboren sein.‘ Überhaupt weist Heine in dieser Krankheitszeit viele Ähnlichkeiten mit dem Dichter des Buches Koheleth, dem ersten nervös-sensitiven Skeptiker-Juden,

auf, von äußeren Wirkungen abgesehen in der widerspruchsvollen Kompliziertheit seiner seelischen tiefbewegten Persönlichkeit, die nach allen Genüssen und Qualen zu einer hohen verzeihenden Klarheit kommt.

Das getaufte Judentum in seiner Sucht nach gesellschaftlichen Ehren erfährt in ‚Hoffart' vernichtende Ablehnung. Aber immer wieder sind auch hier Erlebnisse des Dichters, in erster Linie die Erinnerung an die zerstörende Gemeinheit der Angehörigen Salomon Heines, der Zellkern. Alte Feinde, die antisemitischen Münchener Widersacher, werden verspätet bestraft.

Die höchste Steigerung von Heines Judentum bringen die hebräischen Melodien, die ihm auch aus der Nebelferne seiner Jugend entgegenfluten. Wie alles Quellengeschichtliche erübrigt sich für uns selbst der Hinweis auf Byron, der schon den Belsazer beeinflußte, und auf Michael Sachs, dessen grundlegendes Werk über die religiöse Poesie der Juden in Spanien ihm die in der Berliner Zionistenzeit mangels einer Gesamtdarstellung lückenhaft erworbene Kenntnis des spanischen Judentums vermittelte. Hier ist jenes echte Almansormilieu, in das ihn als Sprößling des Geldernschen Familienzweiges, der der spanisch jüdischen Aristokratie zu entstammen glaubte, auch persönliches Stolzgefühl führte. Hier, wo die Juden eine zweite Heimat fanden und in neuer Blüte von Poesie und rabbinischer Wissenschaft nach der Zerknirschung des Exils ihr spanisches Zeitalter erlebten, wurzelt er, umwallt von orientalisch europäischem Leben, mit klammernden Organen.

An Stelle von Moses Lümpchen, dessen schlichte Sabbatfeier er einst in frivolen Jahren mit zitternder Ironie geschildert hatte, ist in dem ersten Gedichte der hebräischen Melodien, Prinzessin Sabbat, ganz Israel der Königssohn, der nach dem Wochenschmutze und Knechtstum im Lichterglanze des Sabbatfriedens seine beste und reinste Daseinserhöhung erfährt. Die Lobpreisung der jüdischen Küche wie alle Ironie wirkt hier tatsächlich als ‚allerfamiliärste Neckerei', wie es Fürst nennt. Im

Zusammenhang hiermit entsteht die Übersetzung des ‚Lecho daudi‘, des Begrüßungsliedes der Sabbatprinzessin, die sich in Wort und Metrum unbedingter als alle vorhandenen dem hebräischen Texte anschließt. Der allgemeinen irrtümlichen Annahme zufolge wird es statt dem wirklichen Verfasser Salomo Alkabiz vom Dichter dem ‚hochberühmten Minnesänger Don Jehuda ben Halevy‘ zugesprochen.

Als bedeutendstes Gedicht folgt das Fragment ‚Jehuda Halevy‘. Es wird eingeleitet von jener Psalmstelle, die ein Vierteljahrhundert früher als volleingelöstes Versprechen ein Brief an Moser enthielt: ‚Verwelke meine Rechte, wenn ich Deiner vergesse, Jeruscholajim.‘ Die Jugend des kongenialen und als Bruder in Poesie und Schmerz tiefbegriffenen Jehuda Halevy in ihrer spanisch orientalischen glaubensglühenden und hingebungsstarken Süße wird ganz stilecht geschildert. Er gelangt zur künstlerischen Größe:

Ja er war ein großer Dichter,
Stern und Fackel seiner Zeit,
seines Volkes Licht und Leuchte,
eine wunderbare, große
Feuersäule des Gesanges,
die der Schmerzenskarawane
Israels vorangezogen
in der Wüste des Exils.

Indem sich Heine mit Jehuda Halevy identifiziert, findet er die stolzen Selbstverteidigungsworte des Begnadeten, der unverantwortlicher König des Gedankenreiches ist und nur Gott, nicht dem Volke Rede zu stehen hat.

Nun setzt der zweite Teil des Gedichts mit dem Judenschmerz ein, mit der jahrtausendalten Exilsklage, die bereits im Rabbi und den ihn begleitenden Gedichten tief aufgeklungen war. Die ersten Strophen lassen an jene Stelle eines gleichfalls vor fünfundzwanzig Jahren an Moser gerichteten Briefes gedenken:

„Ich erinnere mich, der Psalm: ‚wir saßen an den Flüssen Babels‘, war damals Deine Force, und Du rezitiertest ihn so schön, so herrlich, so rührend, daß ich jetzt noch weinen möchte, und nicht bloß über den Psalm.“ Aber Heine zerreißt die Tränennebel, der ‚westöstlich dunkle Spleen‘ weicht und er wendet sich dem Dichten und Leben seines Kunstgenossen erneut zu, der als Herzensdame Jerusalem besang, zu deren Füßen er sein Leben aushauchen sollte, von blinder Willkür getötet. Die Schilderung des Kästchens, das wert sein könnte, Jehuda Halevys Dichtungen zu bewahren, leitet über zu den andern erlauchten Namen

aus dem großen Goldzeitalter
der arabisch-althispanisch
jüdischen Poetenschule,

Salomon ibn Gabirol und Moses ibn Esra, der wie Heine durch unglückliche Liebe zu seinem ‚Mühmchen‘ heimatlos wurde. All diese leuchtenden Sterne am Himmel der spanisch-jüdischen Poesie werden, und hierin lebt sich der Pessimismus des kranken Dichters aus, durch sinnlosen Zufall zerstört.

Das abschließende Gedicht, die Disputation, bringt wirklich la scène la plus voltairienne, qu'ait jamais imaginée le sceptique démon de son esprit, wie Taillandier sie nennt. Und doch gehört sie unlöslich zum Kreise der jüdischen Dichtungen Heines, da alle ablehnenden Tendenzen seines Lebens hier in hoher künstlerischer Offenbarung sich treffen. Dieselbe Erzählung Boccaccios, die Lessings Nathan den Weisen erzeugte, ist auch Urmotiv dieser Dichtung. Wie jüdische Poesie, Volksgröße, Ideenhoheit, Gemütsliebe, Judenschmerz, Geschichtsgemeinschaft, Solidaritätsgefühl Heine ans Judentum ketten, so sehr stößt ihn der kleinliche Dogmatismus seiner orthodoxen, pfäffischen schwarzen Narren ab.

Aber wieder findet derselbe Vorgang statt, der es uns ermöglichte, aus den Bädern von Lucca eine wundervoll gütige jüdische Szene herauszulösen. Die Juden kommen nicht so

schlecht weg wie die christlichen Mönche, deren Schilderung bei allem Spotte frei vom Christenhasse des Almansor ist, mit ihrem barbarischen Geschimpfe und ihrem roh gefaßten Dogma. Auch hier blickt er über die unerfreulichen Köpfe der fanatischen Juden weg in die Ferne, wo die reine jüdische I d e e lebt. Der Rabbi erwidert mit feingeschliffener Ironie und fällt in solchen Strophen wie:

Unser Gott ist stark. In Händen
trägt er Sonne, Mond, Gestirne,
Throne brechen, Völker schwinden,
wenn er runzelt seine Stirne.
Und er ist ein großer Gott.
David singt: ermessen ließe
sich die Größe nicht, die Erde
sei der Schemel seiner Füße,

völlig aus dem lächerlichen Tone heraus. Er verliert erst alle Fassung, wie der Mönch den Tausves Jontof verspottet. Da entbrennt sein dogmatisches Herz, das bisher bei der Schilderung seines im Gegensatz zum Katholizismus ganz dogmenfreien Gottes sich nicht äußern konnte, und er beschwört des Himmels Rache auf den Lästerer herab. Hier werden also nicht typische Juden und Christen, sondern die extremen Vertreter des beiderseitigen Mönchstums verhöhnt.

Nun ist nicht zu verkennen, daß mit dem Romancero die innere Entwicklung des Dichters die letzte Verstocktheit überwunden hat, daß er schluchzend heimfindet zum Judentum. Es handelt sich hierbei nicht bloß um das jüdische Volk, in das er über nie erloschene Gemütsliebe und das neu erworbene Solidaritätsgefühl der vierziger Jahre hinaus zu voller Anerkennung langsam zurückkehrt, ohne wieder Zionist zu werden, nicht bloß um die historische Gemeinschaft, der sein bestes Dichten selber als ‚Feuersäule des Gesanges‘ voranleuchtet, sondern es handelt sich auch um d a s R e l i g i ö s e.

Wir sahen neben ewiger religiöser Sehnsucht Heines lebenslange Scheu vor dem kahlen Atheismus, der zuletzt gar in Haß ausartete. In dem Essay zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland hatte er zu Beginn der Pariser Zeit den ziemlich primitiv erfaßten Pantheismus als Zukunftsreligion gegenüber dem Deismus ausgespielt. Ein entwickelter Spinozismus ist aber dem jüdischen Deismus nicht unähnlich, zumal wenn man auf Spinozas kabbalistische Quellen und Terminologie zurückgeht. Die göttliche Transzendenz einigt sich mit der spinozistischen Immanenz in dem Worte der Rabbiner: ‚Gott ist die Wohnung der Welt, aber die Welt ist nicht seine Wohnung', das zahlreiche Äußerungen des Kabbala ergänzen. Wohl aber gelangt die jüdische Vorstellung der göttlichen Persönlichkeit mit dem Pantheismus, der in der Persönlichkeit eine Begrenzung des Unendlichen erblickt, nicht zur Synthese.

Zu diesem Glauben an einen persönlichen Gott, den er früher nie besessen, gelangt nun der kranke Dichter. Die Annahme, sein Geist habe diesen Schritt nicht im Vollbesitze seiner Kräfte getan, es handle sich um einen Akt krankhafter Unfreiheit, kann mannigfach widerlegt werden. Die Entwicklung bis zu diesem letzten Punkte ging zu folgerichtig vor sich. Der Kranke durfte sein angequältes Hellenentum abwerfen, sobald sein ewigwaches Wissen um den Schmerz der Welt den eigenen Leib ergriff, er durfte den Durst nach Harmonie seiner Meinungen mit seinen Gefühlen löschen, den er vor fünfzehn Jahren der Fürstin Belgiojoso gestanden hatte.

Schien es ihm früher, daß die Weltharmonie durch die Trennung von Sensualismus und Spiritualismus zerstört wurde, so erkennt er nun, wie diese Einheit in der ewig leidenden Menschheit überhaupt nie existiert hat. Der Äußerung an Mignet: ‚je ne vous cacherai non plus le grand événement de mon âme: j'ai déserté l'athéisme allemand et je suis à la veille de rentrer dans le giron des croyances les plus banales', folgt die Erklärung in der allgemeinen Zeitung vom April 1849: „Im Wonnemonat des vorigen Jahres mußte ich mich zu Bette legen, und ich bin seitdem nicht wieder auf-

gestanden. Unterdessen, ich will es freimütig gestehen, ist eine große Umwandlung mit mir vorgegangen. Ich bin kein göttlicher Bipede mehr; ich bin nicht mehr der ‚freieste Deutsche nach Goethe', . . . ich bin kein lebensfreudiger, etwas wohlbeleibter Hellene mehr, der auf trübsinnige Nazarener heiter herablächelte — ich bin jetzt nur ein armer totkranker Jude, ein abgezehrtes Bild des Jammers, ein unglücklicher Mensch." Auch Freund Laube erfährt, daß er sich unter Ablehnung Hegels zum Dogma von einem wirklichen persönlichen Gotte, der außerhalb der Natur und des Menschengemütes ist, bekenne, wie er in den mosaischen Urkunden mit unvergleichbarer Wahrheitsbegeisterung verherrlicht wird.

Das religiöse Gefühl ist nun einmal etwas in Heine apriorisch Vorhandenes und im Gegensatz zu seinen saintsimonistischen und hellenischen Extravaganzen ebensowenig künstlich anerschaffen wie sein Familien- und Mitleidensgefühl. Der Romancero, dessen Gedichte in die Wandlungszeit fallen, ist denn auch das künstlerische Gefäß seiner Entwicklung zum Deismus, und das Schlußwort hierzu zieht die realen Konsequenzen aus seinen Empfindungen, die er mehr oder minder verlegen und ironisch auch seinen heidnischen Freunden mitteilt. Er ist nach tiefen Kämpfen gegen das ‚Nazarenertum' zu Gott zurückgekehrt ‚wie der verlorene Sohn, nachdem er lange bei den Hegelianern die Schweine gehütet'. Nicht die Misere, sondern das himmlische Heimweh trieb ihn über den Pantheismus zum persönlichen Gotte zurück. Er polemisiert gegen den extremen pantheistischen Gottesbegriff mit ähnlichem Argument wie der alternde Goethe es mit den Worten: ‚Der Herr Professor ist eine Person, Gott ist keine', getan hatte.

Bereits 1849 betont er in einem Brief an Campe, daß seine Krankheit an sich nicht die religiöse Wandlung in ihm bewirkt habe. Seine Religion war zuletzt der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen gewesen, während die christliche Vermenschlichung des Gottes ihm ewig unbegreiflich war. Nun erkennt er die Ohnmacht, die Ungöttlichkeit des Menschen. Über den Pessimismus, den Zusammenbruch seiner heidnischen Ideale,

der im ganzen Romancero blasphemisch religiösen Niederschlag in den vielfachen Schilderungen von der Nichtigkeit des Menschenlebens fand, gelangt er zu einem Jenseitswesen, dem Gotte seiner Väter, dessen unendliche Kräfte der menschlichen Schwachheit gegenüberstehen. ‚In meinen schlaflosen Marternächten verfasse ich sehr schöne Gebete, die ich aber doch nicht niederschreiben lasse, und die alle an einen sehr bestimmten Gott, nämlich an den Gott unserer Väter gerichtet sind', schreibt er schon 1848 aus Passy an Bruder Max. Die Erdenschmerzen geben Raum zu schlichter Selbstbesinnung, zu der er nach den Stürmen des Lebensgenusses auch ohne Krankheit gelangt wäre.

Bis zu völliger Zerknirschung führt ihn sein Herz, bevor er den tiefen Frieden der geisteshohen letzten Jahre findet, bevor er mit verblichenem Munde, göttlicher Stirn und unendlich schönen Händen als getreues Abbild Jesus' von Nazareth sich zu höchster Klarheit vergeistigt und durch die Gewalt der immer reinlicher glühenden Flamme ohne Erdenrest aufgezehrt wird: ‚Der Gott unserer Väter erhalte Dich. Unsere Väter waren wackere Leute: sie demütigten sich vor Gott und waren deshalb so störrisch und trotzig den Menschen, den irdischen Mächten gegenüber; ich dagegen, ich bot dem Himmel frech die Stirne und war demütig und kriechend vor den Menschen — und deswegen liege ich jetzt am Boden wie ein zertretener Wurm. Ruhm und Ehre dem Gott in der Höhe.' Der eifervolle Jehova des Judentums, ehemals ein ‚alter Fetisch', ist sein Gott. Sein Testament trägt damals diesen tiefverstehenden Passus: ‚Seit vier Jahren habe ich allem philosophischem Stolze entsagt und bin zu religiösen Ideen und Gefühlen zurückgekehrt. Ich sterbe im Glauben an einen ewigen Gott, den ewigen Schöpfer der Welt, dessen Erbarmen ich anflehe für meine unsterbliche Seele. Ich bedaure, in meinen Schriften zuweilen von heiligen Dingen ohne die ihnen schuldige Ehrfurcht gesprochen zu haben, aber ich wurde mehr durch den Geist meines Zeitalters als durch meine eigenen Neigungen fortgerissen. Wenn ich unwissentlich die guten Sitten und die Moral beleidigt habe, welche das wahre

Wesen aller monotheistischen Glaubenslehren ist, so bitte ich Gott und die Menschen um Verzeihung.‘

Ein Jahr nach dem Romancero gibt er die Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland neu heraus. In diesem Buche war Schellings Rückkehr zum positiven Katholizismus streng getadelt worden, und er war geneigt, all diese Bekehrungsgeschichten von Freigeistern der Pathologie einzuordnen. Die Herausgabe dieses in keiner Weise gemilderten Buches mit der bekennenden Einleitung beweist wortlos, daß er seine eigene Umkehr nicht als pathologisch betrachtet.

Er haßt die ‚feigen Feigenblätter. Einem ehrlichen Mann bleibt aber unter allen Umständen das unveränderliche Recht, seinen Irrtum offen zu gestehen, und ich will es ohne Scheu hier ausüben. Ich bekenne daher unumwunden, daß alles, was in diesem Buche namentlich auf die große Gottesfrage Bezug hat, eben so falsch wie unbesonnen ist. — Der Deismus lebt, lebt sein lebendigstes Leben, er ist nicht tot, und am allerwenigsten hat ihn die neueste deutsche Philosophie getötet.‘ Die Bibel enthält in der Schlange, ‚der kleinen Privatdozentin‘, bereits die ganze Hegelsche Philosophie. Keinen Tag von Damaskus habe er erlebt, sondern er verdanke seine Umwandlung diesem Buche der Bücher, dem wahren Tempelschatz, den er wunderbar inbrünstig preist. Im Zusammenhang damit und in Erinnerung an die jüdischen Dichter Spaniens, deren ebenbürtiger Fortsetzer er ist in seinem tiefsten dichterischen Verstehen der jüdischen Volksseele, kann auch Heines Judenschmerz nie und nimmer als ein auf jüdisches Gebiet übertragener Weltschmerz von Byrons Gnaden angesehen werden, wie man es zu tun liebte.

Selbst in den Jahren, in denen Heine in erbittertem Kampfe mit dem positivem Judentum lag, das er wie alle Hemmungen seines Willens zum Weltbegreifen und Weltgenießen um so heftiger befehdete, je tiefer die jüdischen Elemente in ihm verankert waren, selbst in diesen Jahren war ihm die Bibel ständige Begleiterin und Quelle für dichterisches Gestalten. Wie Friedrich Nietzsches Phantasie in der Epoche des Zarathustrismus, so war

die Heinrich Heines lebenslang der Bibel und mit ihr dem Orient zugeneigt. Nicht bloß finden sich in allen seinen Werken — auch den Briefen — und meist ohne jede stoffliche Veranlassung biblische Redewendungen, sondern die heilige Schrift ist überhaupt ein Hauptbildungsmoment des Dichters, das sogar in den frivolsten Zeiten fluoresziert. Sie rettet die tiefste Vegetation seiner Seele vor dem Gifte endgültiger Negation oder des Indifferentismus. Wir kennen auch diese merkwürdigen Friedensoasen in der grellfarbigen Wüste seiner heidnischen Jahre! Mit seiner religiösen Wandlung verstärkt sich der Strom, der aus der Bibel in sein dichterisches Schaffen fließt, um in dem Jehuda Halevy-Fragment am vollsten zu strömen.

Wie mächtig hierbei seine Liebe zum alten Testament die zum neuen überwiegt, zeigt schon der bloße numerische Vergleich der aus beiden geschöpften Mittel, seine distanzlose stammesbrüderliche Stellung zu Jesus, bei der totalen Unmöglichkeit, die Menschwerdung Gottes zu begreifen — car jamais juif ne croira à la divinité d'un juif, wie A. Weill sarkastisch bemerkt, — seine spottsüchtige Abneigung gegen das christliche Dogma, seine immer tiefer glühende Liebe zur jüdischen Gemeinschaft, als charaktervolles Volk, das er ‚persönlich' liebt, als geschichtsphilosophische Konstruktion, und nun als Träger der dürstend und restlos erfaßten religiösen Idee.

Mit jenem acht Jahre vor seinem Tode verfaßten Testament ist Heine in seinem Verhältnis zum Mosaismus das geworden, was wir heute als Reformjude bezeichnen. Er wird als Sterbender auch in Universitätsvorlesungen und Schriften der letzten Jahre oft ‚Reformjude' genannt, wobei die betreffenden Gelehrten einem richtigen Instinkt folgen, ohne sich über diesen Begriff aber recht klar zu sein. Daß er nicht äußerlich in den Schoß des Judentums zurückkehrte, das er verlassen, aber nicht abgeschworen hatte, — je suis baptisé mais je ne suis pas converti — bedarf keiner Erklärung.

In seiner national-jüdischen Zeit hatte Heine das Hamburger Tempeljudentum heftig angefeindet. Es handelte sich damals im wesentlichen um eine liturgische Reform, die durch

Jacobsohns und Kleys Bestrebungen eingeleitet worden war. Während aber bei den Orthodoxen, zu denen Heine der zionistische Trieb seiner Berliner Jahre und die Erinnerungen an die polnischen Erlebnisse besonders hinzogen, die stillschweigend angenommene deutsche Predigt von hochbegabten und echten Naturen wie Bernays gehalten wurde, mußte die nach dem Christentum schielende geistig minder bedeutsame Predigt bei den Tempeljuden ihm als halbwertig und süßlich erscheinen. Zu diesem Tempeljudentum hat er auch keineswegs in religiösem Heimweh sich gewandt, vielmehr, auch darin wie oft ein Prophet, zu dem heute endlich festgestellten Reformjudentum, zu jener expansiven liberalen jüdischen Gemeinschaft, in der alle bewußten modernen Juden nach langwieriger im stillen vor sich gegangener Reformation ihre religiöse Sehnsucht befriedigen.

Das Reformjudentum ist eine organische Fortentwicklung des orthodoxen Judentums, dessen Last in modernen Zeiten unerträglicher wurde wie in allen früheren Lebensverhältnissen. Es wird naturgemäß in seiner Evolutionskraft von dem schwarzen Narrentum, dem Zelotismus der ‚katholischen Juden' als ketzerisch befehdet, obwohl es an sich unpolemisch ist. Mit den Bestrebungen Moses Mendelssohns beginnt es, wird ausgestaltet vornehmlich durch Abraham Geigers Lebenswerk und gelangt erst in unseren Tagen vornehmlich durch C. Seligmanns Hingabe zu endgültiger Formung und innerer Organisation. Durch die Loslösung vom Formelkram und dogmatischem Gewäsche, mit dem es die ungesetzlich aufgeschriebenen und für verbindlich erklärten Kommentare unzähliger mehr oder minder qualifizierter Gelehrter beladen hatten, befreit sich die innere Wahrheitskraft des Judentums von allem Trübenden, wird in kristallener Klarheit gewissermaßen zur absoluten Religion. Seine Hauptrichtlinien sind die folgenden:

I. ‚Das liberale Judentum' erblickt das Wesen der jüdischen Religion in ihren ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten, welche die geschichtliche Bestimmung haben, Weltreligion zu werden.

II. Die ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgebote der jüdischen Religion, in denen alle Zeiten und Richtungen des Judentums übereinstimmen, sind:

1. Die Lehre von dem einig-einzigen, reingeistigen, heiligen Gott, dem Gott der Gerechtigkeit und Liebe.
2. Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Unsterblichkeit seiner Seele, von seiner Kraft zur sittlichen Freiheit und seiner Bestimmung, zu immer höherer sittlicher und geistiger Vervollkommnung fortzuschreiten.
3. Die Lehre von der Gotteskindschaft aller Menschen und von der Bestimmung der Menschheit, dem messianischen Friedensideale durch Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe immer näher zu kommen.

III. Die von der Vorsehung bestimmte Aufgabe Israels ist es, seine Religion in ihrer Reinheit zu bewahren und zu verkünden, durch die lebendige Kraft des Beispiels und der opferwilligen Hingabe zu bezeugen und so für die Herbeiführung des Gottesreiches auf Erden zu wirken.

IV. Die geschichtliche Grundlage der jüdischen Religion ist die heilige Schrift, sowie die von ihr ausgehende Weiterbildung des Judentums im nachbiblischen Schrifttum, Talmud, rabbinischer und religionsphilosophischer Literatur bis auf die Gegenwart. Die historisch-kritische Würdigung dieser Religionsurkunden ist der Wissenschaft des Judentums als eine ihrer Aufgaben zuzuweisen.

V. Als geschichtliche Religion hat das Judentum seinen ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten Ausdruck gegeben auch in geschichtlich bedingten Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen. Jedes Geschlecht hat den Glauben der Väter in den ihm eigentümlichen

religiösen Vorstellungen und Ausdrucksformen sich zu eigen gemacht. Das liberale Judentum steht deshalb auf dem Standpunkt der Anerkennung einer fortschreitenden Entwicklung, kraft deren jede Zeit im Judentum das Recht und die Pflicht hat, bei Wahrung seines wesentlichen Gehalts geschichtlich bedingte Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen aufzugeben, fortzubilden oder neue zu schaffen.

Diese hauptsächlichen Richtlinien enthalten in ihrem stolzen Aufklärergefühl kein Wort, das Heine in seinen Läuterungsjahren sich nicht zu eigen gemacht hätte. Denn auch zum Unsterblichkeitsglauben der Seele gelangte er, trotz aller Spöttereien. Das erhellt nicht nur aus dem bereits angeführten Testament, sondern auch aus zahlreichen gesprächsweisen und dichterischen Äußerungen. Diesem Glauben hatte Goethe den verklärtesten Ausdruck verliehen: ‚Sind denn auch Dinge, die mir nicht anstehen, so komme ich darüber gar leicht hinweg, weil es ein Artikul meines Glaubens ist, daß wir durch Standhaftigkeit in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert werden, sei es nun hier zeitlich oder dort ewig.‘

Zu Beginn seiner Laufbahn ist Heine Nationaljude, an ihrem Ende durchdringt er das Problem des Judentums von der entgegengesetzten Seite, vom religiösen Prinzip aus. Darin bleibt er eine echt romantische Natur, daß seine ganze Erdenbahn eine Weltumseglung seines eigenen Innern ist. Wie sich sein Nationaljudentum zur Menschheitsidee überhaupt erweitert hatte, so wächst die einstige Orientsehnsucht sich nun langsam zum Todesheimweh aus.

Vorher überwindet er aber in den ‚Geständnissen‘ noch die letzten Reste des Ästhetizismus, der bislang alle ihn bewegenden Prinzipien umrankt und um so mehr verschleiert hatte, als die Prinzipien selber oftmals unklar waren. Dieser Ästhetizismus hatte ihn einstens dem jüdischen Spiritualismus, den er mit seinen plumpen und fanatischen Bekennern identifizierte, ent-

fremdet. Nun drängt er alles Artistische bewußt zurück, sein Geist siegt über die Materie, er ist Träger jener von Nietzsche dem Judentum zugesprochenen Reinlichkeit des Denkens geworden. Hier wird der Widerwille gegen den Atheismus geäußert, die letzte Einleitung zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland wieder aufgenommen. Das neue Testament, in dem er ein gewisses Knechtstum wittert, ist ihm nicht klar geworden, wohl aber die Riesengestalt Moses, als dessen bloßes Postament ihm der Berg Sinai erscheint.

Während vorher das Hellenentum ihm Moses verdunkelt hatte, verherrlicht er ihn bereits im ‚Vitzliputzli‘ als noch größeren Heros wie Columbus, der uns eine Welt geschenkt, weil e r ‚uns einen Gott gegeben‘. Moses ist dort sein ‚bester Heros‘ wie im Atta Troll Judith, die tote Jüdin, gegenüber der romantischen und hellenischen Gottheit seine tiefste Liebe besitzt. Nun beugt sich sein Intellekt und alle Gemütskraft nicht nur vor Moses dem Religionsschöpfer, er erkennt auch dessen gigantisches K ü n st l e r t u m, dem gegenüber er die blasse Kühle der griechischen Kunst wohl verspürt. Die Geständnisse werden unter Zurückdrängung des Poetischen zum Hymnus lebenslanger Gemütsliebe. Die geschlossene strenge Männlichkeit des Judentums, sein geschichtliches und ideelles Teil, sein unbeugsamer Dienst für das höchste Prinzip der Ethik, ist größer als alles Hellenentum.

Alle niedergehaltenen Sehnsüchte seines Lebens vereinen sich hier ohne Scheu, ohne Affektion, ohne künstlerische Rücksichten, rein menschlich; der nackte Lazarus wendet sein qualzerrissenes Antlitz dem ewigen Geschehen zu, blickt in letzte Tiefen. Diese Geständnisse löschen die brausenden Flammen der genießerischen Zeiten, in denen der Dichter ‚übermütig war wie Nebukadnezar vor seinem Sturze‘, endgültig aus. Sie sind die strenge Erfüllung dessen, was Heines Berliner Zeit in bezug auf das Judentum versprochen hatte. Der Kreis schließt sich.

Sein Charakter bekommt immer mehr die herbe Färbung jener strengen jüdischen Männlichkeit, die in den Geständnissen verherrlicht wurde. Das christliche Glücksrittertum wird in ‚Er-

lauschtes' ebenso grimmig verhöhnt wie die unstolze Gesinnung des Juden, der sich einen christlichen Schwiegersohn erhandelt, Eduard Gans' ‚kümmerliches Schelmentum' zornig abgelehnt; das jüdische eifernde Rachegefühl flackert in dem schauerlichen Gedicht ‚nicht gedacht soll seiner werden' düster empor. In dem letzten Gedichte ‚für die Mouche', dem die endgültige Formung und Ineinanderknüpfung fehlt, paaren sich noch einmal der ‚Griechen Lustsinn und der Gottgedanke Judäas'.

Das persönliche Leben des langsam Absterbenden bildet nun mit seinem künstlerischen eine hohe Einheit. Die Gespräche mit den Freunden, in erster Linie mit Meißner und Weill, sind eine unerschöpfliche Quelle für seine totale Abkehr von allem rein intellektuell Erworbenen. ‚Ich konnte mich den Juden nicht ausschließlich opfern wie Herr Rießer; ich gehe in keiner Partei auf', sagt er, der bis zuletzt europäischer Mensch in Sinne Nietzsches geblieben ist, zu Meißner. Weill singt ihm die alten hebräischen Synagogalmelodien vor, die jüdischen Ausdrücke mehren sich, sogar im letzten Briefe an die Mutter treffen wir sie; er beschäftigt sich bis zuletzt neben der Bibel mit rabbinischer Literatur, fordert alle erreichbaren Bücher, die über das Judentum handeln, auch die antisemitischen. Er gewinnt die heldenhafte Größe des jüdischen Märtyrercharakters in dieser achtjährigen Krankheit durch sein glühend erobertes modern religiöses Judentum. Ihm verdankt er den übermenschlichen Heroismus, der bei seiner großen Reizsamkeit sonst unerklärlich wäre.

In diesen Ausführungen ist Heine mehrfach als Poetenjude, wie ihn Grabbe genannt hatte, und als Künstlerjude bezeichnet worden. Das Judentum war plötzlich in eine fertige Kultur hineingetreten und ist heute fast ein Jahrhundert lang auf germanischem Boden in Dichtung, Malerei und Musik tätig, so daß sich allmählich dieser Begriff des Künstlerjuden schärfer umgrenzen läßt. Heinrich Heine muß uns nun, an den inzwischen aufgewachsenen Generationen jüdischer Künstler gemessen, als typischer und in seiner Bedeutung umfassendster Künstlerjude erscheinen.

In der Malerei tritt uns mit Josef Israels der erste große jüdische Künstler entgegen. Er ist der patriarchalische Jude voller reiner Liebe zum Biblisch-Familiären, dessen psychologisch durch hohe Humanität vertiefte Stimmungswerte er im Helldunkel des über alles verehrten Rembrandt zu neuer Gestaltung bereit findet.

Als treuster Schüler schließt sich ihm in Max Liebermann der Vertreter der zweiten jüdischen Künstlergeneration an, der nicht mehr das Gettho erlebte, nicht mehr als konservatives Hinterland eine fest zusammengewachsene Judengemeinde um sich sah, der aber noch aus der Ferne das Donnern der zufallenden Getthopforten vernahm, und dessen Jugend von jüdischer Familientradition umgeben war. Auch in ihm ist das Gefühl für die organische Form schwach entwickelt, und wie Israels eignet er sich fremde Schaffenselemente so bedingungslos an, daß er sie, in echtem Künstlerrausche arbeitend, wie eigenstes verwertet. Sein Zeitinstinkt bildet die einzige selbständige Funktion — aber auch sie ist eine intellektuelle — seiner künstlerischen Persönlichkeit, die ihm die Notwendigkeiten des Realismus unabhängig von den Franzosen empfinden und äußern ließ. Der Mangel an Naivität verstärkt sich, ein jüdischer Geistreichtum tritt hervor, und die sachliche Strenge ist voller intellektueller Klarheit über Grenzen und Bedingungen seiner Begabung. Diese ermöglicht ihm restlose Ausnutzung, Schaffen der psychologischen Forderung des jeweiligen Stoffes gemäß und darin Überwindung aller Hemmungen.

Die dritte Generation schließlich tritt in einem extremen Kreise jüdischer Künstler, wie Max Oppenheimer, heute unerfreulich in Erscheinung. Sie hat sich dem Boden jeglicher Tradition entfremdet, es fehlt ihr daher an der inneren Wahrheit und dem edeln Wohlwollen, ohne das nach Goethes Wort der Künstler ‚frech‘ wird. Sie fußt auf einem hypertrophischen Intellekt und zusammengerafften Fetzen von modischen Bedürfnissen, ist gänzlich entnaivisiert, spielerisch und literatenhaft.

Auch in einem gemischtblütigen Talent wie Hans v. Marèes offenbaren sich die jüdischen Elemente in den

psychologischen Grübeleien der Porträts, in dem heiß gefühlten Mangel organischen Formkönnens, das er sich schmerzlich kämpfend abzuzwingen sucht, während die echte Fühlung mit der Antike, das aufbauend Kompositionelle im Linearen, germanische Eigenschaften sind.

Gemeinsam ist allen diesen Künstlern im Gegensatz zu den Franzosen eine ewige immanente Trauer, der Judenschmerz in der Malerei.

In der Literatur ist es bei der Erscheinungsfülle nicht möglich, streng die Generationen der jüdischen Künstler zu scheiden. Aber im Verfolg der Linie Berthold Auerbach, (Meier Aaron Goldschmidt), Leopold Kompert, J. J. David, Wassermann, Fulda, Hirschfeld, Schnitzler, Zweig — und analog der Halbjuden Heyse, Hofmannsthal, George, — bis zu den jüngsten wimmelnden Berliner und Wiener Talenten erkennen wir dieselbe Entwicklung wie in der Malerei. Über das grübelnde Patriarchentum der Getthozeit geht die Straße zu dem bei aller semitischen Geistreichigkeit ernsten Künstlertum moderner Juden, um in der fassungslosen Dékadence der dem Judentum wie dem Germanentum gleich feindlich gegenüberstehenden Artisten zu münden, die vollkommen traditionslos sind und darum künstlerische Verwesungserscheinungen darstellen. Sie arbeiten ohne die innerlichste Nötigung, erleben statt des Lebens die Literatur, die ihnen gleichzeitig ein längst eingespieltes Instrument ist.

Oft freilich sind sie die röchelnden Opfer jener geschäftsmäßigen Anschauungen, die der geldverdienende Jude vom Künstler und Wissenschaftler in der eigenen Familie hat. Kunst und Wissenschaft sind ihm während des seit der Emanzipation verflossenen Jahrhunderts bloß zum Luxus, den man sich vielleicht leisten kann, geworden, nicht aber zum unentbehrlichen Lebenselement.

Der Formsinn des Judentums mußte durch die alte religiöse Ablehnung alles Bildlichen und jedes Körperkultes verkümmern. Das Harmonieideal des Künstlerjuden ist grundsätzlich verschieden von dem hellenischen: Es wird erreicht durch kämpfende Ausformung der Willenskraft in Harmonie zum Intellekt!

Seine dichterische Unsterblichkeit erwirbt sich nun Heine nicht in der Maske des ‚wohlbeleibten Hellenen', sondern als stets von dunklem Wissen umwölkter jüdischer Spiritualist. Die Haltung und die Eigenschaften sämtlicher ihm folgenden Künstlerjuden sind in seiner überragenden Persönlichkeit bereits angedeutet: Das Patriarchalische wie das Intellektuelle, dessen Hauptäußerung im Witz liegt, die literatenhafte Selbstbemitleidung, der Kompositionsmangel wie die unbestechliche psychologische Vertiefung, die Entnaivisierung, die breitere Sphäre der Bewußtheit, das ‚être contemporain' — wie Manet es vom Künstler fordert — und der ewige im historischen Bewußtsein am stärksten wurzelnde Judenschmerz. Nach der tiefen Unvornehmheit der sensualistischen Jahre, zu der wesentlich die Familie, besonders ‚Schoffelys' Sippe, ihn zwang, rettet er sich vor dekadenter intellektueller Spielerei, aus grauenhafter innerer Verödung, durch die Flucht auf den heiligen Boden der Tradition, durch die Verankerung in das jüdische Jugendland. Aus der Bibel, aus dem stets betonten Bewußtsein der geschichtlichen und stammesgemeinschaftlichen und nun auch der religiösen Eingliederung strömen ihm die Säfte des mütterlichen — und ewig unerschöpften Bodens zu, der ihm die Antäuskraft seiner Leidensjahre gibt. Nur auf dem Boden seiner Tradition stehend — sei sie nun religiös oder als historisches Bewußtsein geprägt — wird der Künstlerjude von zerfallender Künstelei und den Gefahren seiner Überintellektualität den Weg zu reinem Schöpfertum finden!

Wir sind am Ende. In voller geistiger Klarheit starb Heine nach achtjährigem Krankenlager am 17. Februar 1856. Gemäß seinen testamentarischen Bestimmungen begleitete kein Priester die Leiche. Wie in seiner ganzen Entwicklung vom Nationaljuden zum Reformjuden, so blieb er sich auch in der Ablehnung des Pfaffentums treu, soweit es sich nicht um das gelegentliche Ausspielen des rigorosen alten Rabbinertums gegen halbe Reformen, die keine Evolution, sondern den Abfall bedeuteten, handelte. Diese Abneigung steigerte sich um so mehr — vergleiche die Disputation —, je näher er der reinen Idee kam.

‚Wenn die Deutschen ihn als einen ihrer größten Dichter beanspruchen können, so kann der Mosaismus ihn mit Fug und Recht unter die Berühmtesten seiner Verherrlicher zählen', schreibt Alexandre Weill.

Aber nicht nur dies! Fr. H. Jakobi sagt in seinen Briefen über Spinoza, ‚daß der Mensch ohne eine Reihe von Existenzen nicht so dächte, wie er denke.' Das ist gerade für das Judentum in bezug auf Heinrich Heine der Fall.

In kommenden Jahrhunderten werden seine künstlerischen Äußerungen über das Judentum in eine Reihe mit denen der spanischen Dichter gestellt werden. Und, weil der Dichter weltliterarisch ist, wird er dauernd Deutschland und die ganze Kulturwelt in ihren Anschauungen über das Judentum formgebend beeinflussen.



Jüdische Anthologie

aus Heines Werken und Briefen

Heinrich Heine, Sämtliche Werke, herausgegeben von Professor Dr. Ernst Elster. 7 Bde. Leipzig und Wien. (cit. Elster.)

Heine-Briefe, gesammelt und herausgegeben von Hans Daffis. 2 Bde. Berlin 1906. (cit. Briefe.)

Belsazer, etwa 1819. 21 zweizeilige Strophen. Elster I. S. 46 f.

Memoire über Polen. Herbst 1822. Elster VII. S. 192 bis S. 195. ‚Zwischen dem Bauern und dem Edelmann stehen in Polen die Juden‘ bis ‚Der polnische Jude mit seinem schmutzigen Pelze, mit seinem bevölkerten Barte und Knoblauchgeruch und Gemauschel ist mir noch immer lieber als mancher in all seiner staatspapierenen Herrlichkeit.‘

Donna Clara, Romanze. 1823. 22 vierzeilige Strophen. Elster I. S. 140 ff.

Brief an Moser. Lüneburg. 5. November 1823. Briefe I. S. 139 f. ‚Es gibt einen Abraham von Saragossa, aber Israel fand ich bezeichnender‘ bis ‚Auf jeden Fall werde ich diese Romanze in meiner nächsten Gedichtsammlung aufnehmen.‘

Brief an Robert. Lüneburg. 27. November 1823. Briefe I. S. 143. „Nun ist es mir sehr lieb, daß Sie

ein Gedicht, das Sie durch Mosern zu Gesicht bekommen, für die ‚Rheinblüten' zu haben wünschen" bis ‚und sie sollte sogar das erste Stück einer tragischen Trilogie werden.'

Brief an Moser. Lüneburg. 28. November 1823. Briefe I. S. 147. ‚Daß Dir die Romanze gefallen, ist mir lieb' bis ‚ich kann meine eigenen Schmerzen nicht erzählen, ohne daß die Sache komisch wird.'

Der Rabbi von Bacherach. Romanfragment. Veröffentlicht im Salon IV. 1840. Kapitel I entstand 1824, Kapitel II etwa 1826, Kapitel III 1840. Elster IV. S. 449 bis S. 488.

Brief an Moser. Göttingen. 25. Juni 1824. Briefe I. S. 202 bis S. 204. ‚Außerdem treibe ich viel Chronikenstudien und ganz besonders viel historia judaica' bis ‚Interessant ist es, daß dasselbe Jahr, wo sie vertrieben worden, das neue Land der Glaubensfreiheit, nämlich Amerika, entdeckt worden.'

Brief an Moser. Göttingen. 25. Oktober 1824. Briefe I. S. 211 bis S. 214. ‚Blutwenig habe ich diesen Sommer geschrieben' bis

‚und alle die Tränen fließen
nach Süden im stillen Verein,
sie fließen und ergießen
sich all' in den Jordan hinein.'

Darin die Gedichte ‚an Edom', drei vierzeilige Strophen (Elster II. S. 164 ff.) und ‚Brich aus in lauten Klagen', vier vierzeilige Strophen. (Elster II. S. 165.)

Die Bäder von Lucca. 1828/29. Elster III. S. 328. ‚So ein alter Jude mit einem langen Bart und zerrissenem Rock' bis ‚Wär ich nicht der Rothschild, so möchte ich so ein Lümpchen sein.'

Aus den Memoiren des Herrn von Schnabelewopski. 1833. (Vorarbeiten 1825.) Kapitel XIII. Elster IV. S. 135 bis S. 137. ‚. . . Nun, kleiner Simson, rief der dicke Dricksen, glaubst Du noch an Gott‘ bis ‚o Gott, seufzte er, und stürzte zu Boden.‘

Kapitel XIV. Elster IV. S. 138 bis S. 142. ‚. . . ich eilte nach der Wohnung des kleinen Simson, den ich in einem sehr schlechten Zustande fand‘ bis Schluß der Dichtung.

Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. 1834. Aus Buch II über Spinoza. Elster IV. S. 215 bis S. 221. ‚Ich spreche von Benedikt Spinoza‘ bis ‚sie fluchen trotz Marat und Robespierre.‘

Über Moses Mendelssohn. Elster IV. S. 237 bis S. 239. ‚Da ich von den philosophischen und religiösen Zuständen jener Zeit einen Begriff geben möchte‘ bis ‚und er ärgerte sich bei dieser Gelegenheit zu Tode.‘

Brief an Ferdinand Lassalle. Paris 11. Februar 1846. Briefe II. S. 241 ff. Über Felix Mendelssohn: ‚Ich habe Malice auf ihn wegen seines Christelns‘ bis ‚so würde ich wahrlich mein Talent nicht dazu hergeben, die Pisse des Lämmleins in Musik zu setzen.‘

‚Neue Melodien spiel ich.‘ 1836. (Neue Gedichte 1844). Fünf vierzeilige Strophen. Elster I. S. 238.

Über die französische Bühne. Vertraute Briefe an August Lewald. 1837. VII. Brief. Elster IV. Lesarten. S. 629 bis S. 630. ‚Es will mich bedünken, als hätte ich Ihnen einmal zu Wandsbeck etwas über die Darstellung des Shylock von Kean vorgelesen‘ bis ‚und nur das Auge, das böse Auge, drohend und tödlich daraus hervorglotzt.‘

Shakespeares Mädchen und Frauen. 1838. Tragödien. Jessika. Elster V. S. 448 bis S. 458. ‚Als

ich dieses Stück in Drurylane aufführen sah' bis ‚in der Weltgeschichte hat jeder recht, sowohl der Hammer als der Amboß.'

Porzia. Elster V. S. 461 bis S. 463. ‚Aber weit mehr als an alle solche historische Personen' bis ‚wie sie ebenso verzweiflungsvoll jammerte: Jessika, mein Kind.'

Heinrich Heine über Ludwig Börne. 1840. II. Buch. Elster VII. S. 45 bis S. 50. ‚Helgoland, den 8. Julius 1830. Da gestern Sonntag war' bis ‚hat sich bei mir nur in der Frage von der Sittlichkeit geltend gemacht.'

IV. Buch. Elster VII. S. 121 f. ‚Die Verdächtigung seines Patriotismus erregte bei Börne' bis ‚so hat die Welt vielleicht noch weitere Initiationen von ihnen zu erwarten.'

Aus Atta Troll. 1841/42. Kapitel XIX. Elster II. S. 396 bis S. 398. 19 vierzeilige Strophen. ‚Und das dritte Frauenbild' bis

‚Warum hast du mich so zärtlich
Angesehn, Herodias?'

Kapitel XX. Elster II. S. 400 bis S. 402. 14 vierzeilige Strophen. ‚Aber du, Herodias' bis ‚lieb ich dich, du tote Jüdin.'

Das neue israelitische Hospital zu Hamburg. 1844. Elster I. S. 309. Acht vierzeilige Strophen.

Übersetzung eines hebräischen Sabbathliedes. 1851. Elster II. S. 237 f. 27 Langzeilen mit Refrain.

Aus Vitzliputzli. 1851. (Romancero. I. Buch. Historien.) Elster I. S. 374 f. Sechs vierzeilige Strophen. ‚Messer Christophal Columbus war ein Held' bis

‚und er selber, Moses heißt er
und er ist mein bester Heros.'

Salomo. 1851. (Romancero. II. Buch Lamentationen.) Elster I. S. 421. Vier vierzeilige Strophen.

Romancero. III. Buch. Hebräische Melodien. Elster I. S. 433 bis S. 477. Drei Gedichte:

I. Prinzessin Sabbath.

II. Jehuda ben Halevy, Fragment.

III. Disputation.

Aus der Vorrede zur II. Auflage der Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. 1852. Elster IV. S. 158 bis S. 160. ‚Ich habe mich bereits in meinem jüngsten Buche, im Romancero, über die Umwandlung ausgesprochen' bis ‚geschrieben zu Paris im Wonnemond 1852. Heinrich Heine.'

Geständnisse. 1853/54. Elster VI. S. 54 bis S. 62. ‚Jetzt befinde ich mich plötzlich auf demselben Standpunkt' bis ‚damit ich unsre gemütlichen Sklaven in schwarz-rot-goldner Livree mit ihren langen Ohren festnagle an das Brandenburger Tor.'

‚Nicht gedacht soll seiner werden' (Nachlese zum Lazarus.) Etwa 1854. Elster II. S. 107 f. Sechs vierzeilige Strophen.

Aus ‚Gedanken und Einfälle'. 18 ausgewählte Aphorismen. Entstehungszeit unbestimmt. Elster VII. S. 400 ff.

Inhaltsverzeichnis

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Helldunkle Jahre

Gedichte.

Buchschmuck von W. Kuh.

Zweite vermehrte Auflage. 1912.